Koppelmann

יהוה

INSTITVTIO THEOLOGICA

ANDOVER FVNDATA MDCCCVII







# Immanuel Kant

und die

# Grundlagen der christlichen Religion.

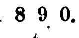
Von

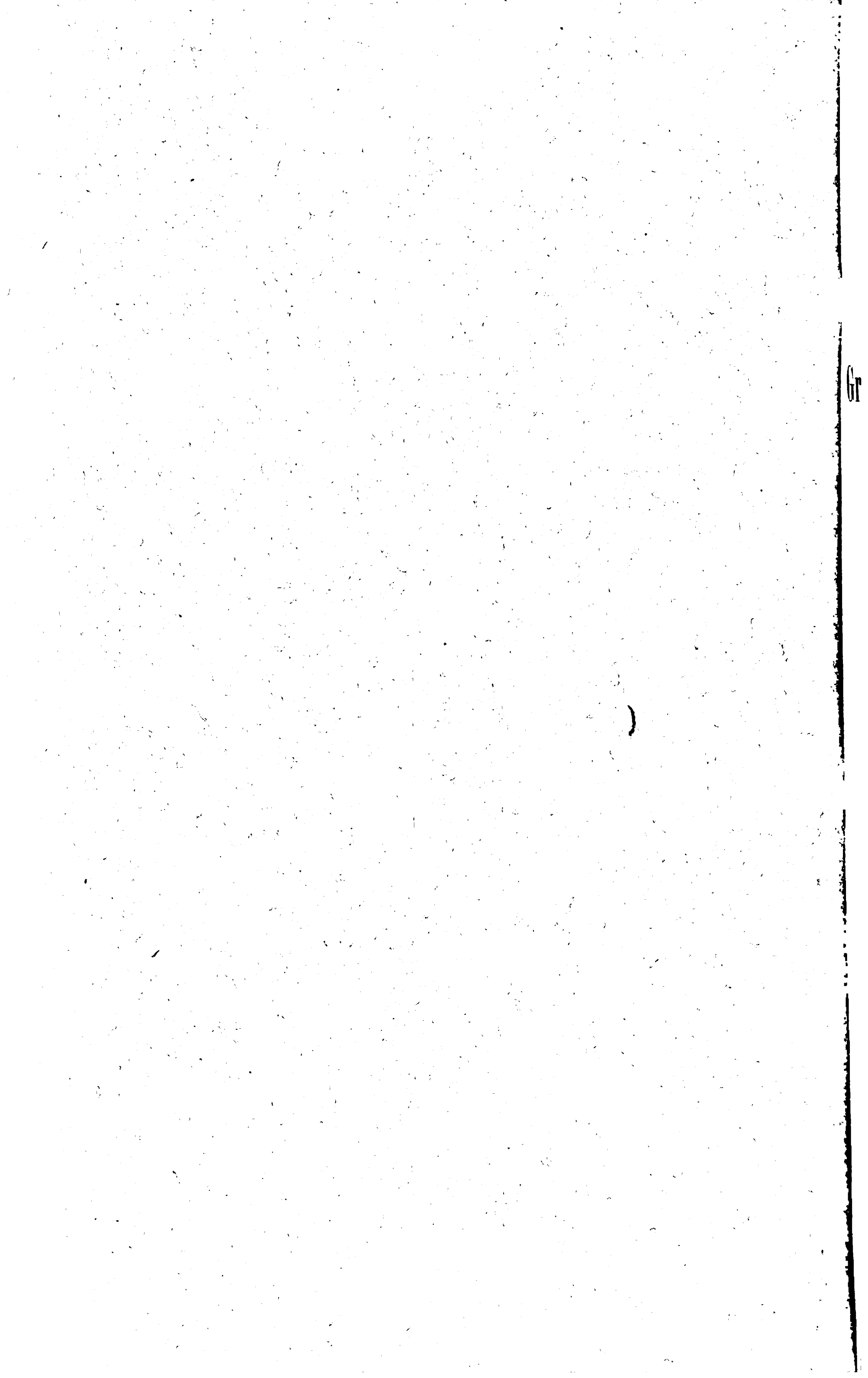
**Lic. theol. Dr. Wilh. Koppelmann,**
Religionslehrer am Realgymnasium zu Lippstadt.






**Gütersloh.**
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1890.





# Immanuel Kant

und die

# Grundlagen der christlichen Religion.

Von

**Lic. theol. Dr. Wilh. Koppelmann.**
**Religionslehrer am Realgymnasium zu Lippstadt.**



**Gütersloh.**
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1890.


ANDOVER THEOL. SEM.
MAR
25
1891
LIBRARY.

# Inhalt.

Um das Nachschlagen der Citate zu erleichtern, sind Kants Werke nach der bei Reclam erschienenen ebenso sorgfältigen wie handlichen Ausgabe von Karl Kehrbach citiert, nur die an einigen Stellen angezogene, bei Reclam noch nicht erschienene „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ nach der Kirchmannschen Ausgabe. Abkürzungen:

K. I = Kritik der reinen Vernunft.
K. II = Kritik der praktischen Vernunft.
K. III = Kritik der Urteilskraft.
R. = Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft.
Gr. = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
Str. d. F. = Der Streit der Fakultäten.

---

# Vorwort.

Kants religionsphilosophische Anschauungen sind hauptsächlich niedergelegt in der „Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft." Es ist von Wichtigkeit zu beachten, dafs dieses Werk nicht etwa darstellen will, was von der Religion aus reiner Vernunft oder a priori erkannt werden könne. Dafs Kant dies nicht beabsichtigt, geht daraus hervor, dafs er auf Erfahrungsthatsachen, z. B. die Sünde, fortwährend Bezug nimmt. Auch erklärt er R. 138 geradezu, die Geschichte der Auferstehung und Himmelfahrt könne zur Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft nicht benutzt werden, „nicht etwa deswegen, weil sie Geschichtserzählung ist (denn das ist auch die vorhergehende)," sondern weil sie den Begriff der Materialität aller Weltwesen annehme. Der Zusatz „innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft" steht also nicht im Gegensatz zu der Erfahrungserkenntnis, sondern im Gegensatz zur Offenbarung.

Um dies richtig würdigen zu können, mufs man sich daran erinnern, dafs Kant den Begriff der Offenbarung sehr einseitig fafst. Offenbarung ist ihm immer nur übernatürliche Mitteilung theoretischer Wahrheiten, und zwar solcher Wahrheiten, auf welche die Menschen „durch den blofsen Gebrauch ihrer Ver-

nunft“ von selbst hätten kommen können, „ob sie zwar nicht so früh, oder in so weiter Ausdehnung, als verlangt wird, auf dieselben gekommen sein würden“ (R. 166). Mit der Offenbarung verhält es sich, um ein von Lessing, mit dem Kant hier ganz übereinstimmt, gebrauchtes Bild anzuwenden, ebenso, wie wenn ein Lehrer den Schülern das Resultat einer Rechenaufgabe vorher mitteilt, um sie dadurch auf die richtige Fährte zu bringen. Der Glaube an Offenbarung in diesem Sinn ist natürlich immer ein blofser Autoritätsglaube, und deshalb hält Kant es ganz folgerichtig für ein notwendig zu erstrebendes Ziel, die blofs offenbarten Wahrheiten in Vernunftwahrheiten umzuwandeln, da ein blofser Autoritätsglaube weder fest genug sei, noch sich allgemein mitteilen lasse. Vergl. Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts, § 76: „Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll.“

Kant leugnet also keineswegs die Möglichkeit oder Wirklichkeit übernatürlicher göttlicher Offenbarungen. Solche, die dies thun, bezeichnet er R. 165 als „Naturalisten.“ Er dagegen will ein „reiner Rationalist“ sein, der die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung zwar zugiebt, aber behauptet, „dafs, sie zu kennen und für wirklich anzunehmen, zur Religion nicht notwendig erfordert wird.“ „Der Rationalist mufs sich, vermöge dieses seines Titels, von selbst schon innerhalb der Schranken der menschlichen Einsicht halten. Daher wird er nie als Naturalist absprechen und weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, noch die Notwendig-

keit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduktion der wahren Religion bestreiten; denn hierüber kann kein Mensch durch Vernunft etwas ausmachen."

Kants Absicht ist also die, zu untersuchen, was in religiöser Beziehung wirklich erkannt werden könne, d. i. er will, ohne sich irgendwie auf Offenbarung zu berufen, ohne irgendwie den Autoritätsglauben in Anspruch zu nehmen, darstellen, was in religiöser Beziehung gelte, ohne doch zu leugnen, dafs diese religiösen Wahrheiten zuerst durch Offenbarung in die Welt gekommen sein mögen. Dementsprechend sagt er Str. d. F. 22, N in Bezug auf den Titel der „Religion": „diese Betitelung war absichtlich so gestellt, damit man jene Abhandlung nicht dahin deutete, als sollte sie die Religion aus blofser Vernunft (ohne Offenbarung) bedeuten. Denn das wäre zu viel Anmafsung gewesen; weil es doch wohl sein konnte, dafs die Lehren derselben von übernatürlich inspirierten Männern herrührten; sondern, dafs ich nur dasjenige, was im Text der für geoffenbart geglaubten Religion auch durch blofse Vernunft erkannt werden kann, hier in einem Zusammenhang vorstellig machen wollte.[1])

---

[1]) Vergl. R. 13: „Aus diesem Standpunkt kann ich nun auch den zweiten Versuch machen, nämlich von irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung auszugehen, und, indem ich von der reinen Vernunftreligion (sofern sie ein für sich bestehendes System ausmacht) abstrahiere, die Offenbarung, als historisches System, an moralische Begriffe blofs fragmentarisch halten und sehen, ob dieses nicht zu demselben reinen Vernunftsystem der Religion zurückführe. . . . Wenn dies zutrifft, so wird man sagen können, dafs zwischen Vernunft und Schrift nicht blofs Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sei, sodafs, wer der einen folgt, nicht ermangeln wird, auch mit der anderen zusammenzutreffen."

Das Resultat, zu welchem Kant auf diesem Wege gelangt, ist für jeden, welcher die Geschichte der christlichen Dogmatik auch nur einigermafsen kennt, ein höchst auffallendes. Er hat nämlich, dem Charakter seiner Ethik entsprechend, eine aufserordentlich strenge Ansicht von der Sünde. Er erklärt ohne Umschweife, dafs der Mensch von Natur radikal böse, im Grunde seiner Maximen verderbt und zu allem Guten untauglich sei. Der Mensch müsse deshalb nicht blofs ein besserer Mensch, sondern vielmehr ein ganz anderer Mensch, er müsse mit einem Worte wiedergeboren werden. Und zwar erklärt er es an einigen Stellen für unbegreiflich, wie der Mensch die Wiedergeburt aus eigenen Kräften sollte zustande bringen können. Von diesen Vordersätzen aus schlägt er dann plötzlich eine durchaus pelagianisierende Richtung ein, während man noch viel eher erwarten könnte, dafs er bei der Prädestination enden werde. Man könnte meinen, dafs diese überraschende Schwenkung sich aus dem geringen historischen Interesse und Verständnis Kants, welches er mit den meisten Wortführern des achtzehnten Jahrhunderts teilt, herleiten lasse, indem von vornherein anzunehmen sei, dafs auch er die historische Seite des Christentums nicht zu würdigen verstanden habe. Dafs dies mitgewirkt hat, ist wohl nicht zu bestreiten, aber die eigentlichen Gründe liegen doch, wie wir sehen werden, auf einem ganz anderen Gebiet.

Des Verfassers Absicht ist nun keineswegs, die religiösen Anschauungen Kants darzustellen. Seine religionsphilosophischen Schriften sind verhältnismäfsig leicht verständlich, und an sekundären Darstellungen ist auch kein Mangel. Auch das Ver-

hältnis Kants zur christlichen Dogmatik, besonders seine Lehre vom radikalen Bösen und seine Christologie, ist sowohl in Monographien als in allgemeineren Untersuchungen oft genug behandelt worden. Der Zweck dieser Abhandlung ist ein ganz anderer. Der Verfasser ist der Ansicht, dafs Kants Stellung zum Christentum gar nicht die notwendige Folge seiner Principien ist, sondern dafs er auf Grund derselben zu ganz anderen Resultaten hätte kommen müssen. Er glaubt, die Punkte, an denen Kant sich mit seinen Voraussetzungen in Widerspruch zu setzen anfängt, angeben und auch die Fehlerquellen aufdecken zu können. Seine Absicht ist daher, sich einmal, von allen dogmatischen Voraussetzungen abstrahierend, ganz auf den Boden des „reinen Rationalismus" zu stellen und im Anschlufs an Kant zu untersuchen, was von dem Christentum übrig bleibt, wenn man es vom Standpunkt der „blofsen Vernunft" aus betrachtet.

Eine derartige Untersuchung hat ein zweifaches Interesse. Erstens ist es durchaus nicht gleichgültig, welche Stellung ein Mann wie Kant dem Christentum gegenüber einnimmt; ob seine Philosophie in ihren Konsequenzen wirklich zur Negierung des positiven Christentums führt, oder ob dies nur Schein ist. Bei dem neuerdings immer noch wachsenden Einflufs der Kantischen Philosophie ist diese Frage auch von aktuellem Interesse, und es ist mit Rücksicht darauf vielleicht nicht überflüssig, ausdrücklich zu bemerken, dafs der Verfasser vollständig auf dem Boden der Kritik der reinen sowohl, als der praktischen Vernunft steht. Zweitens aber hat diese Untersuchung auch noch ein allgemeineres Interesse. Es liegt auf der Hand, dafs die tiefsten Tiefen des christlichen

Glaubens nicht durch „blofse Vernunft“ ausgeschöpft werden können, die christliche Lebenserfahrung vermag hier allein zur vollen Einsicht zu verhelfen; aber den Anspruch mufs man doch an die christliche Dogmatik stellen, dafs sie mit der „blofsen Vernunft“ nicht in Widerspruch stehe, dafs eine unbefangene Prüfung seitens der Vernunft nicht zu Resultaten führe, mit denen sie unvereinbar ist. Und einen solchen, wenn auch unbegründeten, so doch ziemlich weit verbreiteten Verdacht sind Kants religionsphilosophische Schriften nicht ungeeignet zu verstärken.

Die nachstehende Untersuchung wird sich auf die entscheidenden Fragen beschränken. Die zahlreichen Exkurse Kants können, unbeschadet der Erreichung unseres Zwecks, mit Stillschweigen übergangen werden. Auch seine polemischen Ausführungen, soweit sie sich gegen anerkannte Auswüchse des Christentums richten, oder ihrem Inhalt nach mit dem christlichen Bewufstsein sich decken, sind von vornherein aus dem Rahmen unserer Betrachtung ausgeschlossen.

Den ersten Abschnitt wolle man als blofse Einleitung betrachten. Es ist selbstverständlich, dafs eine Parallele zwischen der Kantischen und der christlichen Ethik nicht auf wenigen Seiten erschöpfend durchgeführt werden kann; doch schien es mir einerseits unerläfslich, die ethischen Grundbegriffe, mit denen diese Untersuchung überall zu operieren hat, klarzustellen, andrerseits wünschenswert, durch den Hinweis auf einige wichtige Thatsachen dem weitverbreiteten Vorurteil entgegenzutreten, als ob

schon in ethischer Beziehung die Principien Kants von denen des Christentums grundverschieden seien.

Auch der zweite Abschnitt, sowenig er in diesem Zusammenhang fehlen durfte, konnte doch nur einen skizzenhaften Charakter tragen, da es uns hier in erster Linie auf die Untersuchung dessen ankommt, was die christliche Religion zur christlichen macht. Die betreffenden Abschnitte aus den drei Kritiken (K. I, 451 ff.: „Das Ideal der reinen Vernunft;“ K. II, 149 ff.: „Das Dasein Gottes als ein Postulat der praktischen Vernunft;“ K. III, § 84—91, besonders § 87: „Von dem moralischen Beweise des Daseins Gottes“) sind aufserdem so bekannt und unzweideutig, dafs ich mir das Anführen von Belegstellen im allgemeinen ersparen konnte.

Auf Kants von Pölitz herausgegebene „Vorlesungen über die philosophische Religionslehre“ (2. Aufl. Leipzig, 1830) ist keine Rücksicht genommen, weil sie das specifisch Christliche so gut wie gar nicht berühren, sich auf die Lehre von Gott beschränken und auch hier nichts von Bedeutung bieten, was nicht schon in der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft erörtert wäre.

Die im folgenden vertretene Auffassung der Kantischen Ethik habe ich schon früher in einer besonderen Abhandlung näher begründet, auf welche ich diejenigen Leser, welche eine wesentlich andere Ansicht haben, hierdurch zu verweisen mir erlaube.[1])

---

[1]) Wilh. Koppelmann, Kants Lehre vom kategorischen Imperativ. Leipzig, Fock, 1888. Dieser Aufsatz ist von Prof. Ziegler in der deutschen Literaturzeitung einer Kritik unterzogen worden, welche von der Vermutung ausgeht, der Hauptzweck des Schriftchens sei gewesen, „die Identität der Kantischen Ethik mit der christlichen nachzuweisen und

so dem Formalismus jener unter der Hand mit einem Inhalt aufzuhelfen.“ An diese Vermutung knüpft Herr Ziegler die salbungsvolle Bemerkung: „Kants Verhältnis zu den Lehren des Christentums ist viel zu tief und zu spekulativ, als dafs gelegentliche Analogien und Begriffsvertauschungen zum Verständnis desselben ausreichten.“ Ziegler besitzt offenbar für einen Recensenten etwas zu viel Feuer, sonst würde es ihm nicht entgangen sein, dafs von den „Lehren“ des Christentums gar nicht die Rede ist, sondern nur von dem christlichen Moralprincip. Sein Eifer für die bedrohte Sache der Wissenschaft verführt ihn auch zu der Behauptung, dafs ich das Jahrhundert der Aufklärung beschuldige, dasselbe sei gegen die Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit zu Felde gezogen. So boshaft bin ich denn doch nicht, dieses Jahrhundert, welches sich um die betreffenden Ideen so viel Mühe gegeben hat, derartig zu verleumden. Ziegler hätte mit demselben Recht aus dem folgenden Satz herauslesen können, dafs ich unser Jahrhundert des Atheismus anklage. Geradezu blind aber ist sein Eifer, wenn er über die „seltsame Entdeckung“ spöttelt, welche er offenbar mir zuschreibt, dafs die Religion aus der Vernunft herstamme. Wenn ich seinen Stil nachahmen wollte, würde ich darauf erwidern: „Bücher, wie die „Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft“ oder die „Kritik der praktischen Vernunft“ mit ihren „Postulaten der praktischen Vernunft“ hat Ziegler offenbar nicht gekannt, sonst würde er sich wohl etwas vorsichtiger ausgedrückt haben.“ Ich würde übrigens darauf verzichten, auf diese Ausführungen Zieglers zu antworten, wenn er sich darauf beschränkt hätte, meine Auffassung zu verwerfen. Er hat ja das unveräufserliche Recht, eine eigene Meinung zu haben, auch wenn sie falsch ist. Aber das Recht, die Ehrlichkeit anderer Leute, welche er gar nicht kennt, öffentlich zu verdächtigen, kann ich ihm nicht so bereitwillig einräumen. Und dies thut er zweifellos mit der Wendung, „gegen solche Schmuggelware unter der Flagge Kants“ müsse „seitens der philosophischen Wissenschaft“ nachdrücklich Verwahrung eingelegt werden. Solche, gelinde gesagt, unmotivierten Redensarten sollte Herr Ziegler doch nur privatissime und gratis anwenden.

# Die ethischen Grundbegriffe Kants verglichen mit denen des Christentums.

## I. Der Begriff der Sittlichkeit.

Der Grundgedanke der Kantischen Ethik ist der, die sittliche Gesinnung bestehe darin, sich von der Vernunft und nur von ihr leiten lassen zu wollen. Natürlich nicht in dem Sinne, dafs die Vernunft blofs ein Mittel sein soll, uns die vorläufige oder dauernde Befriedigung unserer natürlichen Triebe, die wir mit den Tieren gemein haben, zu ermöglichen, denn in diesem Falle würden ja doch die natürlichen Triebe den Willen bestimmen, die Vernunft ein blofses Hülfsmittel sein; sondern wir sollen unsere individuellen Neigungen und Triebe unserer Vernunft vollständig unterordnen. Wir sollen so handeln, dafs es unbedingt vernunftgemäfs ist, so, dafs wir wollen, dafs ein jeder in derselben Lage, auch uns gegenüber, ebenso handele; denn wenn wir dies nicht wollen, so zeigt sich darin schon, dafs wir nicht auf dem objektiven Standpunkt der Vernunft stehen, sondern unseren individuellen Neigungen Einflufs auf unsere Entschliefsungen verstatten. Dies ist der Inhalt der Kantischen Formel: Handle nur nach derjenigen Maxime, von der du zugleich wollen kannst, dafs sie ein allgemeines Gesetz werde.

Fassen wir nun die Urkunden des Christentums ins Auge, so finden wir auch bei dem Apostel Paulus die Vernunft als dasjenige bezeichnet, was den Menschen von

Rechtswegen leiten müfste. Dem „Vernunftgesetz,“ oder, was ihm gleichbedeutend ist, dem „Gesetz Gottes“ müfste der Mensch eigentlich sich unterwerfen; er gehorcht aber in Wirklichkeit dem „Gesetz in seinen Gliedern,“ dem „Gesetz der Sünde,“ d. i. die sinnlichen Triebe bestimmen seinen Willen. Röm. 7, 22: *„συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου.“* Eben deswegen, weil die Vernunft das ist, was den Menschen leiten soll, und die Vernunft allen Menschen eigen ist, besitzen auch die Heiden, obgleich ein geschriebenes göttliches Gesetz ihnen fehlt, doch das Gesetz Gottes. Sie zeigen, wie es Röm. 2, 15 heifst, „dafs des Gesetzes Werk ihnen ins Herz geschrieben ist, indem ihr Gewissen sein Zeugnis abgiebt, und die Gedanken hinüber und herüber teils verklagen, teils auch entschuldigen.“ Aus diesem gemeinsamen Grundgedanken schreibt es sich denn auch her, dafs Paulus und Kant übereinstimmend behaupten, der Mensch als Vernunftwesen wolle eigentlich das Gute; dafs er trotzdem das Böse thue, habe seinen Grund in der sinnlichen, oder, Paulinisch ausgedrückt, fleischlichen Natur des Menschen (Röm. 7, 22 f.: „Denn ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz meiner Vernunft und mich gefangen nimmt in dem Gesetz der Sünde, welches in meinen Gliedern ist.“ Vergl. Gr. 78: „Dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre . . .“) Ebendaher kommt es, dafs Paulus die böse Gesinnung mit einem Ausdruck, den Kant sich ohne weiteres zu eigen

machen könnte, als „φρόνημα τῆς σαρκός," als „fleischliche Gesinnung," bezeichnet, welcher er das „φρόνημα τοῦ πνεύματος," die „geistliche Gesinnung" entgegenstellt. Über die Bedeutung des πνεῦμα bei Paulus und das Verhältnis desselben zum νοῦς herrschen allerdings Meinungsverschiedenheiten; soviel ist aber sicher, daſs das φρόνημα τοῦ πνεύματος sich bei ihm sachlich in nichts unterscheidet von einer von dem νόμος τοῦ νοός beherrschten Gesinnung. Man kann vielleicht geradezu behaupten, daſs das πνεῦμα bei Paulus nichts anderes sei als der durch Hülfe des Geistes Gottes zu einer lebendigen Macht gewordene νοῦς.

Bei Johannes finden wir andere Ausdrücke. Die sittliche Gesinnung ist hier identisch mit der „wahrhaftigen." Daher wird Christus das „wahrhaftige Licht" oder „die Wahrheit" schlechtweg genannt, der Teufel andrerseits „ein Lügner und ein Vater derselbigen," und „wer aus der Wahrheit ist," der höret Christi Stimme. Sogar der Ausdruck „die Wahrheit thun" (ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν) findet sich (Joh. 3, 21; 1 Joh. 1, 6), ein Zeichen, wie genau sich bei Johannes die Begriffe gut und wahr decken.

Offenbar ist hier der Begriff wahr in einem viel weiteren Sinne gefaſst als gewöhnlich. Während dies Prädikat im allgemeinen nur auf theoretische Behauptungen angewendet wird, bezeichnet Johannes als wahr auch dasjenige, was unserer Vernunft in praktischer Beziehung entspricht. Das gute Handeln ist eben deswegen zugleich ein wahres, weil es richtig, weil es vernunftgemäſs ist. Nur so wird der Johanneische Sprachgebrauch verständlich. Übrigens beschränkt sich derselbe keineswegs auf Johannes. Auch bei Paulus finden sich Spuren (Röm. 1, 18; 1 Kor. 5, 8: vielleicht auch Eph. 5, 9 und Phil. 4, 8). Ebenso scheint hierher zu gehören Luk. 16, 11: „So ihr nun in

dem ungerechten Mammon nicht treu seid, wer will euch das Wahrhaftige vertrauen?“

Die Verwendung der Ausdrücke „Licht“, „Kinder des Lichts“ im Gegensatz zur „Finsternis“ deutet auf denselben Gedankenzusammenhang. Doch werden die angeführten Proben schon genügen um zu zeigen, dafs das Grundprincip der Kantischen Ethik, die unbedingte Unterordnung des Willens unter die Vernunft, den neutestamentlichen Schriftstellern keineswegs fremd ist. Wie Kant dies Princip näher formuliert, haben wir oben gesehen und wollen uns jetzt dem Grundgebot des Christentums zuwenden, um zu sehen, ob dasselbe mit der Kantischen Formel übereinstimmt.

Zunächst betrachten wir die Fassung, in der dies Grundgebot in der Bergpredigt auftritt: „Alles nun, was ihr wollt, dafs euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen auch; das ist das Gesetz und die Propheten.“ Was ist das anders als: Handelt so, wie ihr wollt, dafs alle anderen Leute, auch euch gegenüber, ebenfalls handeln, oder, wie Kant sich ausdrückt: „Handelt nur nach derjenigen Maxime, von der ihr zugleich wollt, dafs sie ein allgemeines Gesetz werde.“ Denn wenn ich den Leuten gegenüber so handele, wie ich von ihnen auch behandelt sein will, so wünsche ich doch eben diese Art des Handelns zur allgemeinen Regel, zum allgemeinen Gesetz erhoben zu sehen.

Die zweite, noch bekanntere Fassung des christlichen Moralprincips: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst,“ stimmt mit der soeben angeführten offenbar genau überein. Denn die Liebe, welche hier verlangt wird, ist, wie Kant ganz richtig betont, nicht eine „pathologische,“ sondern eine „praktische.“ Pathologische Liebe, Liebe als Neigung, wie wir sie Eltern, Freunden u. s. w. gegenüber empfinden, kann nicht geboten werden, denn alle Menschen, auch die

heruntergekommensten und unliebenswürdigsten, in diesem Sinne zu lieben, ist einfach unmöglich. Die Liebe Christi zu Lazarus (Joh. 11, 5) oder zu „dem Jünger, welchen er lieb hatte,“ ist doch wohl auch pathologische Liebe und von der praktischen Liebe, mit der er die ganze Menschheit umfaſste, wohl zu unterscheiden. Das Gebot, unseren Nächsten zu lieben wie uns selbst, kann daher wohl nichts anderes bedeuten als dies: Wir sollen uns des Nächsten Wohl und Wehe ebenso angelegen sein lassen wie unser eigenes; unsere Wünsche in Bezug auf unsere eigene Person sollen uns den Maſsstab bieten, wie wir uns anderen gegenüber verhalten sollen. Dies ist aber wieder nichts anderes als: „was ihr wollt, daſs euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen auch,“ stimmt also, wie oben nachgewiesen wurde, mit der Kantischen Formel genau überein.[1])

Nun liegt allerdings — und Kant weiſs das, wie K. II, 101 ff. zeigt, sehr wohl — in dem christlichen Gebot der Liebe zweifellos die Nebenbedeutung, daſs wir eine dem genannten Gebot entsprechende Handlungsweise nicht bloſs beobachten, sondern auch g e r n beobachten sollen, und man hat hieraus einen Gegensatz zwischen dem Christentum

[1]) Der Vorzug der christlichen Formel besteht darin, daſs sie faſslicher und volkstümlicher ist. Dafür ist die Kantische Fassung genauer und schulgemäſser. In das Gebot: „Alles, was ihr wollt . . .“ ist offenbar noch stillschweigend einzuschalten „vernünftigerweise,“ sodaſs es genau genommen heiſsen müſste: „Alles, was ihr vernünftigerweise wollt, daſs euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen.“ Denn wenn nicht unsere Vernunft, sondern allein unsere bisweilen sehr unvernünftigen Neigungen darüber entscheiden sollten, wie wir von den Leuten behandelt sein wollen, so würden wir uns bald zu der christlichen Sittenlehre in schneidendem Gegensatz befinden. Natürlich würde die klassische Formel durch so zopfige Zusätze aufs äuſserste verunstaltet werden; aber es ist von einer gewissen Bedeutung, sich solcher stillschweigenden Voraussetzungen bewuſst zu werden.

und Kant herleiten wollen, welcher angeblich sein Ideal darin sehen soll, daſs die Pflicht „ungern und mit Selbstzwang“ geschehe. Dies ist durchaus irrig. Kant verlangt nur, daſs wir unsere Pflicht unter allen Umständen thun. Ob uns die einzelne pflichtgemäſse Handlung Vergnügen mache oder nicht, das dürfe auf unsere Entschlieſsungen gar keinen Einfluſs haben. Daraus zieht er den ganz richtigen Schluſs, wenn ich die pflichtgemäſse Handlung nur ausführe, weil sie mir Vergnügen mache, anderenfalls also sie ganz unterlassen würde, dann habe die betreffende Handlung gar keinen sittlichen Wert. Wenn ich z. B. von Natur sanft angelegt bin, alle aufregenden Scenen scheue und auſserdem in einer abhängigen Stellung mich befinde, die es rätlich erscheinen läſst, allem Streit aus dem Wege zu gehen, so werde ich mit Vergnügen die Pflicht der Friedfertigkeit und Versöhnlichkeit erfüllen. Wenn ich nun bloſs aus diesen Gründen friedfertig bin, nur weil es mir besser paſst und ich es infolgedessen gern thue, so hat meine Friedfertigkeit gar keinen sittlichen Wert, denn sie geht ja offenbar gar nicht aus einer sittlichen Gesinnung hervor. Wenn mein Temperament und meine Lage anders wären, würde ich mich wahrscheinlich ganz anders verhalten. Wenn ich dagegen aus Princip friedfertig und versöhnlich bin, weil es meine Pflicht ist, und nun zugleich diese Pflicht der Friedfertigkeit gern ausübe, nicht weil mir speciell ein friedfertiges Verhalten Vergnügen macht, sondern weil ich an der Pflichterfüllung an sich ein Wohlgefallen habe, so hat Kant nicht nur nichts dagegen einzuwenden, sondern er preist es als höchstes Ideal. So heiſst es z. B. R. 22, N.: „Die letztere sklavische Gemütsart“ (ängstlich gebeugt und niedergeschlagen) „kann nie ohne einen verborgenen Haſs des Gesetzes stattfinden, und das fröhliche Herz in Befolgung seiner

Pficht . . . . ist ein Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung.“ Ebenso R. 158: „Dies höchste, für Menschen nie völlig erreichbare Ziel der moralischen Vollkommenheit ist die Liebe des Gesetzes.“ Vergl. K. II, 101/102. Also auch in diesem Punkte herrscht zwischen der christlichen und der Kantischen Ethik völlige Übereinstimmung.

## II. Der Begriff der Wiedergeburt.

Die Art des Handelns, die uns in den verschiedenen möglichen Fällen von der Vernunft als die richtige vorgeschrieben wird, nennen wir das Sittengesetz. Es liegt in der Natur der Sache, dafs das Sittengesetz nicht von vornherein fix und fertig im menschlichen Geiste liegt, denn, was in den einzelnen Fällen vernunftgemäfs ist oder dem Princip der Liebe entspricht, das ist Sache des Urteilsvermögens. „Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urteilt der Verstand, nicht das Gewissen“ (R. 202). Das Sittengesetz ist also, wie alle menschliche Erkenntnis, der Entwicklung unterworfen. Daher haben naturgemäfs die sittlichen Anschauungen in den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Völkern im einzelnen manchen Wechsel erlitten, wenn auch die einfachsten Grundzüge überall dieselben waren, bis endlich die christliche Sittenlehre, in volkstümlicher und klassischer Ausdrucksweise die Hauptgebiete des Lebens umfassend, eine gewisse Stetigkeit der sittlichen Anschauungen herbeiführte, obgleich auch sie bei der fortwährenden Entwicklung der empirischen Verhältnisse dem Urteil des einzelnen und der Gesamtheit noch genug zu thun übrig läfst.

Bei der sittlichen Beurteilung des Menschen kommt es nun selbstverständlich nicht auf die äufsere Übereinstimmung seiner Handlungen mit den landläufigen sittlichen An-

schauungen an, sondern auf die zu Grunde liegende Gesinnung. Diese ist gut, wenn wir so zu handeln bestrebt sind, wie wir es als vernunftgemäfs und gut erkennen. Haben wir dabei geirrt, so ist das ein Fehler unseres Urteilsvermögens, nicht der Gesinnung.

Was für eine Gesinnung nun jemand habe, das können wir Menschen nicht mit völliger Bestimmtheit wissen, da wir nur seine Handlungen sehen. Gott allein siehet das Herz an. Wir können nur mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit aus Handlungen, welche mit den herrschenden sittlichen Anschauungen in Widerspruch stehen, auf eine schlechte, mit viel geringerer aus solchen, welche sich mit ihnen in Einklang befinden, auf eine gute Gesinnung schliefsen. Diese Wahrscheinlichkeit steigert sich natürlich, je mehr wir das ganze Leben des Betreffenden und die die sittliche Entwicklung desselben begünstigenden oder erschwerenden Verhältnisse ins Auge fassen, und kann sich der Gewifsheit nähern, wenn wir sehen, wie jemand selbst unter den erschwerendsten Umständen recht handelt.

So steht die Sache in Bezug auf die sittliche Beurteilung anderer; unser eigenes Herz dagegen glauben wir gewöhnlich ohne Schwierigkeit ergründen zu können. Kant urteilt ganz anders und behauptet, dafs auch die moralische Beschaffenheit unserer eigenen Gesinnung nicht mit völliger Bestimmtheit von uns erkannt werden könne.[1]) Und gewifs

---

[1]) K. I, 440 N.: „Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der blofsen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit (merito fortunae) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.“ R. 18:

mit Recht! Selbst unsere sonstigen geistigen Kräfte, z. B. der Verstand, sind ja unserer unmittelbaren Beobachtung entzogen, und wir können sowohl bei anderen als bei uns selbst nur aus den Leistungen und den günstigen oder ungünstigen Umständen, unter denen sie erfolgen, auf das ihnen zu Grunde liegende Vermögen einen Rückschlufs machen. Beim Willen sind die Schwierigkeiten dieselben und es kommen noch andere hinzu. Selbst wenn wir uns

---

„Aber die Maximen selbst kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst, mithin das Urteil, dafs der Thäter ein böser Mensch sei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen.“ R. 54: „Zur Überzeugung hiervon“ (von der Umwandlung der Gesinnung) „kann nun zwar der Mensch natürlicherweise nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewufstsein, noch durch den Beweis seines bis dahin geführten Lebenswandels, weil die Tiefe des Herzens . . . ihm selbst unerforschlich ist.“ R. 64: „Ja selbst die innere Erfahrung des Menschen an ihm selbst läfst ihn die Tiefen seines Herzens nicht so durchschauen, dafs er von dem Grunde seiner Maximen, zu denen er sich bekennt, und von ihrer Lauterkeit und Festigkeit durch Selbstbeobachtung ganz sichere Kenntnis erlangen könnte.“ R. 72, N.: „Der gewöhnliche Sinnspruch: Ende gut, alles gut, kann auf moralische Fälle zwar angewandt werden, aber nur, wenn unter dem guten Ende dasjenige verstanden wird, da der Mensch ein wahrhaftig-guter Mensch wird. Aber woran will er sich als einen solchen erkennen, da er es nur aus dem darauf folgenden beharrlich guten Lebenswandel schliefsen kann, für diesen aber am Ende des Lebens keine Zeit mehr ist?“ R. 74: „wir können dies Zutrauen nicht auf ein unmittelbares Bewufstsein der Unveränderlichkeit unserer Gesinnungen gründen, weil wir diese nicht durchschauen können, sondern wir müssen allenfalls nur aus den Folgen derselben im Lebenswandel auf sie schliefsen.“ R. 80: „Da er also von seiner wirklichen Gesinnung durch unmittelbares Bewufstsein gar keinen sicheren und bestimmten Begriff bekommen, sondern ihn nur aus seinem wirklich geführten Lebenswandel abnehmen kann . . .“

bewufst sein könnten, bei unserem dem Sittengesetz entsprechenden Handeln nur durch die Vernunft, und nicht durch unreine Motive geleitet zu sein, so bliebe es doch noch höchst zweifelhaft, ob diese unsere Willensrichtung sich auch auf schwierigere, ja die denkbar schwierigsten Verhältnisse erstreckt. Und nur dann kann doch von einer wahrhaft guten Gesinnung die Rede sein, wenn unser guter Wille ein unbedingter, kategorischer ist, das ist, wenn wir unter allen Umständen, in welche Lage wir uns auch hineindenken, der Stimme der Vernunft zu gehorchen entschlossen sind.[1])

Es ist dieser Gedanke Kants ein echt christlicher, alles Pharisäertum ausschliefsender. Eben weil über den innersten Grund unseres Herzens nur Gott richten kann, ist es unchristlich und zeugt von einer höchst oberflächlichen Auffassung der erhabenen Strenge des sittlichen Gebots, wenn der Mensch sich in eitler Selbstgerechtigkeit über andere erhebt. Der Gottheit können wir nie mit Rechtsansprüchen, sondern, was unseren sittlichen Zustand angeht, immer nur mit Furcht entgegentreten.

Die nur für die Gottheit völlig ergründliche Willensrichtung des Menschen nennt Kant den intelligiblen Charakter, und im Gegensatz dazu die Art, wie der Mensch zu handeln pflegt, die wir also durch Beobachtung kennen lernen können, den empirischen Charakter.[2]) Der intelligible Charakter, die Gesinnung, oder wie Kant auch öfter sagt, die „Denkungsart" des Menschen liegt dem empirischen Charakter, der „Sinnesart" (K. I, 440) zu Grunde; der empirische Charakter, den wir gewöhnlich

---

[1]) Ob wir unter sehr ungünstigen Verhältnissen die Kraft haben werden, recht zu handeln, kommt hier vorläufig gar nicht in Betracht; es handelt sich hier nur um die Willensrichtung.

[2]) K. I, 432—445; K. II, 114—121. Vergl. R. 37.

schlechtweg Charakter nennen, ist von dem intelligiblen abhängig. Aber doch nicht allein von ihm. Auf den empirischen Charakter wirken auch die Erziehung, die Anschauungen der betreffenden Zeit und des betreffenden Volkes, die Lebensverhältnisse, ja sogar die körperliche Beschaffenheit ein. Aber sobald von der Sittlichkeit des Menschen die Rede ist, kommt es nur auf dasjenige an, was aus seinem intelligiblen Charakter, seiner Gesinnung entspringt.

Daraus folgt, dafs ein böser Mensch nicht etwa dadurch ein guter wird, dafs sein empirischer Charakter sich ändert. Der empirische Charakter, das ganze System der Grundsätze, nach denen wir verfahren, kann unter Umständen geändert werden aus blofser Klugheit, allein aus dem Grunde, weil der Mensch sich dabei besser zu stehen glaubt. Sogar die Wahrhaftigkeit können wir als Maxime annehmen, blofs um uns der Ängstlichkeit zu überheben, „unsere Lügen in Übereinstimmung zu erhalten und uns in den Schlangenwindungen derselben nicht selbst zu verwickeln," oder, wie das Sprichwort sagt, weil Lügen kurze Beine haben. Die lediglich auf die Befriedigung unserer Neigungen gerichtete Gesinnung kann dabei ganz dieselbe bleiben. Es würde in diesem Falle zwar der empirische Charakter gut, d. i. in äufserer Übereinstimmung mit dem Sittengesetz, der intelligible aber immer noch böse sein; es würde zwar eine Änderung der Sitten, aber nicht eine Herzensänderung stattgefunden haben. „Um aber nicht blofs ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter (virtus noumenon), zu werden . . . . das kann nicht durch allmähliche Reform, solange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern mufs durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt

werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. 3, 5; verglichen mit 1 Mose 1, 2) und Änderung des Herzens werden“ (R. 49).

Wie die gewählten Ausdrücke und die ausdrückliche Bezugnahme auf Joh. 3, 5 zeigen, befindet Kant sich hier wieder in bewufster Übereinstimmung mit dem Christentum. Das erste, worauf es ankommt, um aus einem bösen ein guter Mensch zu werden, ist nicht die Reform der Sitten, sondern die Umwandlung des intelligiblen Charakters, der Übergang von dem Hange, den Neigungen den Vorrang in der Willensbestimmung zu lassen, zum Princip, unbedingt der Vernunft zu gehorchen,[1]) oder, wie das Christentum es ausdrückt, die *μετάνοια,* Sinnesänderung, die Wiedergeburt, das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen.[2]) Die blofse Besserung der Sitten macht den Menschen nicht Gott wohlgefällig. Selbstverständlich ist der Mensch, wie Kant nicht müde wird zu wiederholen, auch nach der Wiedergeburt noch durchaus nicht wie er sein soll. Das ihm gesteckte Ziel ist die Heiligkeit, d. i. „die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz,“ sodafs auch der empirische Charakter, und zwar unter allen Umständen, nicht blofs in Handlungen, sondern auch in den geheimsten Regungen des Gemüts mit dem Vernunftgebot in Einklang steht. Erst dann kann man von Heiligkeit oder sittlicher Vollkommenheit sprechen, wenn die Macht der Sünde vollständig überwunden ist. Nun bewirkt freilich die Umwandlung der Gesinnung, wie sie im

---

[1]) Oder, was natürlich gleichbedeutend ist, Gott zu gehorchen, denn nach Kants Lehre ist Gottes Wille ganz gleichbedeutend mit dem Gebot der uns von ihm verliehenen Vernunft.

[2]) Auch diese Ausdrücke werden von Kant zur Bezeichnung der Änderung des intelligiblen Charakters gebraucht. Vergl. z. B. R. 75 ff.

Begriff der Wiedergeburt vorgestellt wird, auch eine Änderung des empirischen Charakters, insofern der Wiedergeborene „ein fürs Gute empfängliches Subjekt“ ist, aber doch nur allmählich „in kontinuierlichem Wirken und Werden,“ denn selbst die leiseste Regung des Neides, Hasses und anderer mit der Sittlichkeit in Widerspruch stehender Gefühle für immer aus dem Gemüte zu verbannen, das erfordert natürlich einen langen Kampf. Kant erklärt es überhaupt — in Übereinstimmung mit der protestantischen Lehre — für Schwärmerei, wenn man sich die Heiligkeit des Willens als in diesem Leben erreichbar vorstelle (K. II, 147).

Wie schon oben bemerkt wurde, und wie man wohl im Auge behalten mufs, kann der Einzelne seinen intelligiblen Charakter und also auch die Umwandlung desselben, die Wiedergeburt (ganz zu schweigen von dem Zeitpunkt derselben) nie mit völliger Bestimmtheit erkennen,[1]) weil wir den Willen und die Gesinnung nicht unmittelbar beobachten können. Darin findet Kant die Berechtigung der Forderung des Christentums „seine Seligkeit mit Furcht und Zittern zu schaffen“ (R. 70). Nur aus einem stetigen und genügend lange beobachteten Fortschreiten im Besseren können wir die freudige Zuversicht schöpfen, dafs wirklich mit unserer Gesinnung ein Wandel vor sich gegangen sei, und wir Rückfälle nicht zu befürchten haben, weil mit dem Fortschreiten zum Besseren die Kraft zum Guten immer mehr vergröfsert wird.[2]) Auch ein Paulus sagt ja erst am Ende eines langen arbeitsvollen Lebens im Dienste des

[1]) R. 54: „Zur Überzeugung aber hiervon“ (von der Umwandlung der Gesinnung) „kann der Mensch natürlicherweise nicht gelangen . . .“

[2]) R. 70 ff. Vergl. auch die interessante Polemik Kants gegen die übliche Art des geistlichen Zuspruchs an Sterbebetten R. 71 N. u. R. 81 N.

Reichs Gottes mit fröhlichem Vertrauen: „ich habe einen guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten; hinfort ist mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit.“[1])

---

[1]) Es ist für unseren Zweck vielleicht nicht ohne Nutzen daran zu erinnern, dafs Kant auf Grund der Unterscheidung des empirischen vom intelligiblen Charakter das Problem der Willensfreiheit zu lösen versucht. Das Interesse an dieser Frage ist bekanntlich für ihn hauptsächlich ein praktisches. K. II, 35 sagt er geradezu, dafs „man niemals zu dem Wagestück gekommen sein würde, Freiheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz und mit ihm praktische Vernunft gekommen und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen.“ Was nun die Möglichkeit der Vereinigung der Willensfreiheit mit der unbedingten Gesetzmäfsigkeit der Natur betrifft, worin man gewöhnlich die Hauptschwierigkeit gefunden hat, so lehrt Kant, dafs sich beides sehr wohl zusammen vertrage. Jede Handlung des Menschen ist nach ihm naturnotwendig in dem Sinne, dafs sie bei dem in dem betreffenden Augenblick vorhandenen empirischen Charakter des Menschen gar nicht ausbleiben kann und bei gleichem empirischen Charakter unter gleichen äufseren Umständen auch stets stattfinden wird. Damit ist dem Kausalgesetz Genüge geleistet. Trotzdem aber ist es möglich die Handlung dem betreffenden Menschen zuzurechnen. Denn der empirische Charakter, aus welchem die Handlungen mit Naturnotwendigkeit hervorgehen, ist nicht etwa selbst auch naturnotwendig, d. i. lediglich durch Geburt, Erziehung, Lebensverhältnisse und dergl. entstanden, sondern ihm liegt der intelligible Charakter zu Grunde. Man nehme z. B. einen lügenhaften Menschen. Gewifs sind die einzelnen von ihm begangenen Lügen naturnotwendig; man kann sogar bestimmt sagen, dafs er unter gewissen Umständen lügen wird; aber seine Lügenhaftigkeit selbst ist nicht naturnotwendig, er könnte den ganz entgegengesetzten Charakter der Wahrhaftigkeit haben, weil in ihm eine von aller Natur ganz verschiedene Kausalität schlummert, welche die Wahrhaftigkeit von ihm fordert, nämlich die Vernunft. Dafs er nicht die Maxime der Wahrhaftigkeit angenommen hat, sondern die der Lügenhaftigkeit, ist in seinem intelligiblen Charakter begründet, welcher darin besteht, sich nicht von der Vernunft leiten lassen zu wollen. Wenn er einen anderen intelligiblen Charakter hätte, würde auch sein empirischer Charakter

## III. Der Begriff des Reichs Gottes oder des höchsten Guts.

Man hat sich oft über die formalistische Leerheit des Kantischen Moralprincips beklagt und mit grofser Emphase behauptet, ein blofs formales Wollen sei ein Unding; man müsse doch irgend etwas wollen, irgend einen Zweck haben, und gerade in der Verschiedenheit dessen, was man wolle, bestehe der Unterschied zwischen Sittlichkeit und Unsittlichkeit. Selbst von theologischer Seite hat man in diesen Ruf mit eingestimmt, obgleich auch das Moralprincip des Christentums zunächst von gar keinem Objekt des Willens spricht, sondern nur eine bestimmte Gesinnung, nämlich die der Liebe, von den Menschen verlangt. Ein bestimmter Zweck ergiebt sich, wie wir gleich sehen werden, aus diesem formalen Princip von selbst, aber von irgend einem Zweck, und wäre es auch der beste, auszugehen und den sittlichen Standpunkt der Menschen nach ihren Zwecken zu beurteilen, ist unmöglich, und die Verfechter eines sogenannten materialen Princips thun es in Wirklichkeit auch selbst gar nicht. Wenn der Mensch gut wäre schon allein dadurch, dafs er einen guten Zweck verfolgt, so müfste auch ein Anarchist, der irgend einen Monarchen aus

---

anders sein, und deshalb steht die Zurechnung seiner Handlungen mit der Naturnotwendigkeit derselben durchaus nicht im Widerspruch.

Der empirische Charakter des Menschen wird ihm also nicht von aufsen her aufgezwungen, ist nicht naturnotwendig. Rein empirisch, d. i. blofs im Verhältnis zur Natur betrachtet, ist der menschliche Wille also frei, obgleich die einzelnen Handlungen naturnotwendig sind. Ob aber auch auf dem intelligiblen Gebiet Freiheit herrsche, d. i. in Bezug auf die Annehmung der guten oder bösen Gesinnung, oder ob die Gesinnung ihren letzten Grund in Gott habe, das ist eine Frage, auf welche einzugehen uns über die Grenzeu unserer Arbeit weit hinausführen würde.

dem Wege räumt, weil er dadurch die allgemeine Wohlfahrt zu befördern glaubt, gut genannt werden, denn er hat ja zweifellos etwas durchaus Gutes gewollt. Es liegt auf der Hand, dafs zur Beförderung auch des idealsten Zweckes unter Umständen Mittel tauglich sein oder wenigstens für tauglich gehalten werden können, welche mit unseren sittlichen Anschauungen in krassem Widerspruch stehen. Wenn es also blofs darauf ankäme das Gute zu wollen, so würden sich dadurch die wahnwitzigsten Streiche rechtfertigen lassen, vorausgesetzt, dafs der Betreffende sie für ein geeignetes Mittel zur Beförderung seiner guten Zwecke gehalten hat.

Die Zwecke des Menschen sind also als sittlicher Mafsstab nicht zu gebrauchen. Andrerseits aber ist auch klar, dafs der Mensch irgend welche Zwecke haben mufs, denn sobald wir zum Handeln übergehen, kann das Wollen nicht ein blofs formales (blofse Gesinnung) bleiben, sondern mufs irgend einen Inhalt haben, auf irgend ein Objekt gerichtet sein. Insoweit haben die Verfechter eines materialen Princips ganz recht; nur ist die Sache nicht so, dafs beim sittlichen Handeln durch das Objekt des Wollens die Form des Wollens bestimmt wird, sondern umgekehrt: durch die Form des Wollens, die Gesinnung, wird uns gleichzeitig ein Objekt des Wollens, ein bestimmter Zweck gesetzt.

Wenn jemand von sittlicher Gesinnung beseelt ist, d. i. also von der Gesinnung, nur nach solchen Grundsätzen handeln zu wollen, von denen er will, dafs sie allgemein befolgt werden, und nun mit dieser Gesinnung an das Handeln herantritt, so steht er vor der Frage: wie will ich, dafs in diesem Falle allgemein gehandelt werde, welche Art des Handelns eignet sich zum allgemeinen Gesetz? Was bei einem solchen allgemeinen Gesetz herauskommen würde, kann ihm natürlich nicht gleichgültig sein; er wird notwendig wollen, dafs der Erfolg etwas möglichst Wert-

volles und Vernünftiges sei. Er kann zum Beispiel unmöglich wollen, dafs allgemein gelogen und gestohlen werde, denn das würde gar bald die Welt in ein Narrenhaus verwandeln; vielmehr wird er wollen, dafs die Menschen ihre gegenseitigen und gemeinsamen Zwecke fördern, denn seine eigene Person und der in ihm liegende Trieb glücklich zu sein ist ja ein Mafsstab für ihn, wie er sich anderen gegenüber verhalten soll. Wie er will, dafs andere sich ihm gegenüber verhalten, so will er, seiner sittlichen Gesinnung gemäfs, sich ihnen gegenüber auch verhalten. Das zunächst blofs formale Princip der Sittlichkeit erweitert sich also, sobald der sittliche Mensch an das Handeln herantritt, dahin, so handeln zu wollen, dafs, wenn alle so handelten, etwas möglichst Wertvolles dabei herauskäme.

Wenn man sich nun nicht auf einzelne Fälle beschränkt, sondern das Ganze ins Auge fafst, so gewinnt das Wollen eines wahrhaft sittlichen Menschen notwendig folgenden Inhalt: Er selbst will in allen Fällen so handeln, dafs, wenn alle so handelten, das denkbar Wertvollste dabei herauskäme. Er will aber auch, weil er seine Gesinnung und seine Grundsätze für allein richtig und vernunftgemäfs hält, dafs alle anderen ebenso handeln, wie er, und von ebenderselben, nämlich einer sittlichen, Gesinnung beseelt sind. Das letzte Ziel seines Wollens ist also eine solche Vereinigung der Menschen, in der die sittliche Gesinnung die allein herrschende und das von gemeinsamen Grundsätzen geleitete Handeln auf die Verwirklichung des höchsten Guts gerichtet ist.

Dieser Endzweck, welcher aus dem zunächst blofs formalen Princip der Sittlichkeit notwendig entspringt, wird im Christentum das „Reich Gottes," bei Kant das „höchste Gut" genannt. Kant ist sich, wie schon K. II 153/54 zeigt,

der völligen Übereinstimmung beider Begriffe vollkommen bewufst: „Die Lehre des Christentums, wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, giebt in diesem Stücke einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft Genüge thut.“ Kant definiert das höchste Gut als diejenige Vereinigung vernünftiger Wesen, in der die höchste Glückseligkeit gepaart ist mit der Würdigkeit glücklich zu sein, d. i. mit einer sittlichen Gesinnung. Ebenso wird das Reich Gottes in seiner Vollendung vorgestellt als ein Reich, in welchem Gottes Wille, d. i. das Gute, geschieht, und dessen Glieder sich der dadurch bedingten Seligkeit erfreuen.

Der Endzweck des moralisch bestimmten Willens ist also das gerade Gegenteil des Kampfes ums Dasein.

Aus dem soeben dargestellten Zusammenhang ergiebt sich der Sinn der dritten Formulierung des sittlichen Princips, welche man in den Urkunden des Christentums findet: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit!“ Wenn man einmal die Idee des Reichs Gottes hat, kann man, da dieselbe ja aus dem Begriff der Sittlichkeit entsprungen ist, bei der Bestimmung dessen, was gut und böse ist, von dieser Idee ausgehen und sagen: gut ist diejenige Maxime oder Handlung, welche mit der Idee des Reiches Gottes in Einklang steht, böse diejenige, welche ihr widerspricht. „Wisset ihr nicht, dafs die Ungerechten werden das Reich Gottes nicht ererben? Lasset euch nicht verführen. Weder die Hurer, noch die Abgöttischen, noch die Ehebrecher, noch die Weichlinge, noch die Knabenschänder, noch die Diebe, noch die Geizigen, noch die Trunkenbolde, noch die Lästerer, noch die Räuber werden das Reich Gottes ererben.“ Bürger des Reichs Gottes und Teilnehmer an dem durch dasselbe re-

präsentierten höchsten Gut kann, wie im Begriff desselben liegt, nur derjenige werden, welcher seiner Gesinnung nach in dasselbe hineinpafst.

In dem Bestreben, das Reich Gottes durch unsittliche Handlungen, Lug, Trug, ja selbst Mord fördern zu wollen, wovon die Kirchengeschichte unzählige Beispiele giebt, liegt nicht allein ein völliger Mangel an Gottvertrauen — denn für uns kommt es doch nur darauf an, Gottes Willen zu thun, das Übrige können wir getrost Gott selbst überlassen, — sondern auch ein gewaltiger Widerspruch, den Schiller ganz gut charakterisiert in dem Ausruf, den er dem Räuber Moor in den Mund legt: „O über mich Narren, der ich wähnte, die Welt durch Greuel zu verschönern und die Gesetze durch Gesetzlosigkeit aufrecht zu erhalten! Ich nannte es Rache und Recht — Ich mafste mich an, o Vorsicht, die Scharten deines Schwertes auszuwetzen .... Gnade, Gnade dem Knaben, der dir vorgreifen wollte — Dein allein ist die Rache. Du bedarfst nicht des Menschen Hand.“

---

# Der Glaube an Gott.

## I. Der Zusammenhang zwischen Gottesglauben und Sittlichkeit.

Das Sittengesetz würde ohne Glauben an Gott keineswegs seine verpflichtende Kraft verlieren, denn es entspringt aus der Vernunft; die sittliche Gesinnung besteht ja in nichts anderem, als sich von der Vernunft leiten lassen zu wollen; die sittlichen Gebote sind also zugleich Vernunftgebote, das Gute ist zugleich vernünftig. Mag sich daher der Mensch auch noch so sehr von seinen sinnlichen Trieben knechten lassen und seine geistigen Kräfte, die ihn vor dem Tier auszeichnen, nur dazu gebrauchen, seine Neigungen desto besser zu befriedigen, so wird doch seine Vernunft, die alle seine Handlungen begleitet und früher oder später unbestechlich ihr Urteil darüber abgiebt, ihm stets vorhalten, dafs es eigentlich ganz anders sein könnte und sollte. Der ärgste Bösewicht kann sich nicht verhehlen, dafs, wenn es alle so machen wollten wie er, dies ein höchst unvernünftiger Zustand sein würde, dafs also sein Rauben und Morden zu der vernünftigen Ordnung der Dinge in schneidendem Gegensatz steht. Da nun ferner der Mensch sich nie ganz von dem Bewufstsein losmachen kann, dafs der Vernunft, welche ihn ja eigentlich erst zum Menschen macht, von Rechts wegen die Herrschaft gebühre, so wird er das Bewufstsein der Verpflichtung ihr zu gehorchen, nie ganz ausrotten können. (K. II, 105/6. Vergl. Gr. 82/83.)

Wäre dies nicht so, so würde überhaupt das Bewufstsein der Verpflichtung, dem Sittengesetz zu gehorchen, ganz unerklärlich sein. Freilich sind, wie gleich zu zeigen, die Vorschriften der Sittlichkeit zugleich Gottes Gebote, aber erstens würden wir sie als göttliche Gebote gar nicht erkennen können ohne ein in uns liegendes Organ dafür, die Vernunft; und dann, wie sollte der Mensch dazu kommen, die Gebote eines anderen Wesens, mag es auch das allermächtigste sein, als für sich verbindlich anzuerkennen, wenn er nicht zugleich dieselben als „richtig" anerkennen müfste? Höchstens würde er sich ihnen äufserlich unterwerfen aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf Belohnung, nicht mit freiem Wollen, welches allein wahre Sittlichkeit begründen kann. Nehme man einmal als denkbar an, die Macht, welche die Welt hält und regiert, sei böse und teuflisch, so würde der Mensch doch nie und nimmer die Verpflichtung in sich fühlen, sich dem Willen derselben zu unterwerfen. Nur die „Autonomie", nicht die „Heteronomie" des Willens vermag das Bewufstsein der Verpflichtung dem Sittengesetz gegenüber zu erklären (Gr. 58; 67 ff. K. II, 77/78). Nur der Glaube, dafs die Macht, in der wir leben, weben und sind, heilig ist, zwingt unseren Geist zur Anbetung.

Das Bewufstsein der Verpflichtung, sittlich zu handeln, würde also auch ohne Religion nie ganz aus dem Menschengeschlecht verschwinden. Aber was dem Menschen wohl verloren gehen würde, das ist die Kraft, sittlich zu handeln, die sittliche Energie.

Wir haben oben gesehen, dafs das höchste Gut, oder, wie wir im Anschlufs an die christliche Ausdrucksweise lieber sagen wollen, das Reich Gottes, der notwendige Endzweck des von sittlicher Gesinnung erfüllten Menschen ist. Alles sittliche Streben zielt ab auf die Verwirklichung des

Reichs Gottes; ein Streben, welches einen anderen Zweck hätte, würde gar nicht sittlich genannt werden können. Damit aber ein solches Streben im Menschen Platz greifen könne, dazu ist unbedingt notwendig, dafs auch der Glaube an die Möglichkeit des Reichs Gottes (man könnte vielleicht noch weiter gehen und sagen: der Glaube an die Notwendigkeit der einstigen Verwirklichung desselben) vorhanden sei; denn es ist psychologisch unmöglich, all sein Denken und Handeln auf etwas zu richten, was man für ganz unrealisierbar hält.[1])

Nun ist aber die Möglichkeit des Reichs Gottes ohne die Voraussetzung einer göttlichen Weltregierung gar nicht einzusehen. Ohne Gott wäre die Welt ein vernunftloser Mechanismus, der seinen eigenen Gesetzen folgend blind seinen eigenen Weg geht, ohne sich um die Interessen der Sittlichkeit im mindesten zu kümmern, dessen Entwicklungen und Umwälzungen möglicherweise über kurz oder lang den

---

[1]) K. II, 171: Es ist „ein Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft, auf einer Pflicht gegründet, etwas (das höchste Gut) zum Gegenstand meines Willens zu machen, um es nach allen Kräften zu befördern. . . Diese Pflicht gründet sich auf einem . . . . für sich selbst apodiktisch gewissen, nämlich dem moralischen Gesetz und ist sofern keiner anderweitigen Unterstützung durch theoretische Meinung . . . . bedürftig. Aber der subjektive Effekt dieses Gesetzes, nämlich die ihm angemessene und durch dasselbe auch notwendige Gesinnung, das praktisch mögliche höchste Gut zu befördern, setzt doch wenigstens voraus, dafs das letztere möglich sei, widrigenfalls es praktisch unmöglich wäre, dem Objekt eines Begriffs nachzustreben, welcher im Grunde leer und ohne Objekt wäre.“ K. III, 375: „Ein dogmatischer“ (theoretischer) „Unglaube kann aber nicht mit einer in der Denkungsart herrschenden sittlichen Maxime zusammen bestehen, denn einem Zwecke, der für nichts als ein Hirngespinst erkannt wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebieten.“

ganzen Bau der sittlichen Welt in Trümmer schlagen können. Woher sollte der schwache Mensch, ein Atom im Weltall, ohne Glauben an Gott den Mut schöpfen, sich der ganzen Natur, die ihm mit tausend Zungen, im Grofsen wie im Kleinen, den Kampf ums Dasein predigt, entgegenzustemmen, um mit seinem ganzen Sinnen und Trachten einem Hirngespinst nachzujagen, wie es vom Standpunkt einer irreligiösen Weltanschauung aus das Reich Gottes unzweifelhaft ist! Wie soll er sich des Gedankens erwehren: Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot! Ganz anders gestaltet sich die Sache bei einer religiösen Anschauungsweise der Dinge, die in nichts anderem besteht als in dem Glauben, dafs eine höchste Vernunft in der Welt waltet und sie regiert. Der unvereinbare Gegensatz zwischen den Geboten der Vernunft und den Gesetzen der Natur verschwindet und löst sich in eine erhabene Harmonie auf. Die Macht, welche den innersten Grund der Welt bildet, die ist zugleich eine heilige Macht, deren Ziel kein anderes ist als das, welches unsere Vernunft uns vorschreibt, das Reich Gottes, ein Ziel, dem infolge dessen auch die ganze Entwicklung der Welt, mögen wir es im einzelnen auch gar nicht verstehen, notwendig zustrebt. Dieser Glaube vermag dem Menschen die Kraft zu geben, sein Denken und Handeln in den Dienst des sittlichen Ideals zu stellen. Weifs er doch, dafs ohne den Willen Gottes kein Haar von seinem Haupte fallen kann, dafs alles, was ihm widerfährt, ihm nicht von ungefähr geschieht, sondern als Mittel zur Verwirklichung des Reichs Gottes dienen mufs.[1])

---

[1]) Vergl. K. I, 611 ff.; K. II, 149 ff.; K. III, 343 ff. Wie gewaltig wird doch durch einen solchen religiösen Glauben das entsprechende stoische Princip überboten! Das Ideal des Stoikers ist die Freiheit der Welt gegenüber: kein äufseres Ungemach soll die Ruhe und Seelen-

Der Glaube an die göttliche Weltregierung ist also der fruchtbare Boden für die sittliche Energie; jede entgegengesetzte Weltanschauung[1]) lähmt dieselbe. Aber das nicht allein, sie führt aufserdem noch eine andere grofse Gefahr bei sich, nämlich die der Verkümmerung und Verkrüppelung der sittlichen Begriffe. Während der wahrhaft religiöse Mensch als seine Aufgabe lediglich die Erfüllung des göttlichen Willens erkennen kann, dagegen das, was dabei herauskommt, der weisen Führung der Allmacht überlassen wird, deren Gedanken nicht unsere Gedanken sind, wird der Atheist, je lebhafter sein Interesse an der Verwirklichung dessen ist, was er für gut hält, um so mehr geneigt sein, das Weltregiment in seine eigene Hand zu nehmen und zur Erreichung seiner an sich zu billigenden Zwecke auch unsittliche Mittel anzuwenden; denn wenn die göttliche Weltregierung aus der Reihe der realen Mächte gestrichen wird, kann man die Verwirklichung der sittlichen Ideale ja nur von menschlicher Anstrengung erwarten. Im

---

harmonie des Weisen stören können. Der Glaube an die göttliche Weltregierung, wo er wahrhaft lebendig ist, schliefst nicht nur die von den Stoikern blofs angestrebte Freiheit von der Welt in sich, sondern in gewissem Sinne eine Herrschaft über die Welt: Das äufsere Mifsgeschick wird als Mittel zur Läuterung und Festigung der Gesinnung hingenommen und mufs unter allen Umständen zum wahren Heil dienen. Preist doch das Christentum diejenigen geradezu selig, die erduldet haben. Und Johannes ruft triumphierend aus: „Alles, was von Gott geboren ist, überwindet die Welt; und unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat“ (1 Joh. 5, 5).

[1]) Dazu gehört nicht blofs der Atheismus in eigentlichem Sinne, sondern jede Weltanschauung, welche ein lebendiges Wirken Gottes in der Welt nicht anerkennt, also z. B. auch der Deismus und E. v. Hartmanns Pessimismus. Denn der Name Gottes ist im System des letzteren doch blofs usurpiert. Die Erhebung des Unbewufsten auf den Thron der Welt macht es noch nicht zur Gottheit.

Gefolge davon tritt dann auch fast unvermeidlich eine ganz falsche Schätzung der irdischen Gröfsen ein. Vom religiösen Standpunkt aus ist der gute Wille, mag er auch ganz unvermögend sein, etwas Wertvolles auszurichten, ein Juwel, welches für sich selber leuchtet. Die arme Witwe, welche von ihrer Armut zwei Scherflein in den Gotteskasten einlegte, hat in Christi Augen mehr eingelegt als sie alle, die von ihrem Überflufs einlegten zum Opfer Gottes (Luk. 21, 1 ff.). Denn alle Leistungsfähigkeit auf irgend einem Gebiet ist doch nur ein von Gott anvertrautes Pfund, welches dem Menschen durchaus keinen Wert vor anderen verleiht. Für den Wert des Menschen bildet vom religiösen Standpunkt aus nur der Charakter einen Mafsstab. Bei einer atheistischen Weltanschauung dagegen treten die Dinge gleich in eine andere Beleuchtung. Denn wenn die Leistungsfähigkeit der Menschen nicht mehr als von Gott verliehen angesehen wird, hervorragende Männer also als von Natur anderen überlegen vorgestellt werden, so werden sie dadurch zu einer Art höherer Wesen, und die Leugnung der Gottheit führt auf diese Weise — den Betroffenen selbst oft zum höchsten Widerwillen — zur Menschenvergötterung. Wenn es einen Gott giebt, so hat der, welcher ein gutes Herz hat, mag er auch seiner physischen und geistigen Ausstattung nach ganz unvermögend sein, etwas Wertvolles auszurichten, einen unverlierbaren Wert als mögliches Glied des Reichs Gottes. Denn der allmächtige Gott hat menschliche Leistungsfähigkeit nicht im mindesten nötig. Wenn es aber keinen Gott giebt, und demnach das Reich Gottes ein blofses Hirngespinst ist, so drängt sich in die Wertschätzung der Menschen unvermeidlich der Gesichtspunkt der Nützlichkeit ein, und die, welche zum Bilde Gottes erschaffen sind, werden unter Umständen als blofse mehr oder weniger nützliche Werk-

zeuge und Maschinen für die Zwecke der menschlichen Gesellschaft betrachtet. Dafs derartige Anschauungen eine Verkümmerung der reinen sittlichen Anschauungen bedeuten, ist wohl nicht zweifelhaft.

Dafs Religion und Sittlichkeit in unzertrennlichem Zusammenhang stehen, dürfte bei unbefangener Prüfung solcher eigentlich hinlänglich bekannten Thatsachen wohl nicht geleugnet werden. Kant hat ganz recht, wenn er K. I, 615 sagt: „Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch ebendieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen."

## II. Die Berechtigung des Gottesglaubens.

Dafs die Menschen notwendig auf die Vorstellung von Göttern, bezw. eines Gottes kommen mufsten, ist nach dem vorigen klar. Selbst der roheste Mensch kann, wie schlecht er selbst und andere auch handeln, sich doch von dem Bewufstsein nicht losmachen, dafs es eigentlich ganz anders sein müfste, dafs das jetzige Verhältnis ein ganz vernunftwidriges ist. Und dies mufs notwendig früher oder später zu der Überlegung führen, ob die Welt nicht trotz allem Schein des Gegenteils auf diese vernünftige Ordnung der Dinge angelegt sei, ob nicht die mafsgebenden Mächte,[1])

[1]) Die Menschheit in ihren Anfängen hat die Naturvorgänge zweifellos nicht auf Naturkräfte zurückgeführt, sondern auf Mächte, die man, wenn sie auch nicht geradezu personifiziert wurden, doch jedenfalls nach der Analogie lebender Wesen dachte. Aber wenn man auch zugeben wollte — wozu nicht der mindeste Grund ist, — dafs die Vor-

welche in der Welt walten, diese vernünftige Ordnung der Dinge wollen, d. i. ob es nicht sittliche Mächte, Götter gebe.

Aber ist nicht dieser Gedanke ein bloſses Hirngespinst? Kant antwortet mit einem entschiedenen: Nein! Ohne eine göttliche Weltregierung ist das Reich Gottes oder das höchste Gut, nach welchem zu streben unsere Vernunft uns gebietet, ein unrealisierbares Phantasiegebilde. Ohne die Möglichkeit des höchsten Guts aber ist unsere ganze sittliche Anlage ein Unding. Denn es würde die Möglichkeit eines wirklichen vollen Gebrauchs derselben fehlen, weil es, wie oben gezeigt, psychologisch unmöglich ist, alle seine Kräfte für etwas Unrealisierbares einzusetzen. Der Mensch würde also eine Anlage haben, von der er keinen wahren Gebrauch machen könnte, und deren Gebrauch, gesetzt einmal, daſs er in vollem Umfange möglich wäre, doch keinen Zweck hätte, weil der Schauplatz der Bethätigung derselben nicht darauf eingerichtet wäre. Moralische Wesen, Wesen, deren Vernunft schon die kleinste Unlauterkeit und Lüge brandmarkt, sind in einer rein mechanischen Welt,

---

stellung solcher Mächte wesentlich älter sei als diejenige höherer sittlicher Mächte, und die Menschheit ihnen gegenüber ein Gefühl der Abhängigkeit und der Furcht gehabt habe, so würde doch von Religion und von Göttern auf dieser Stufe noch gar nicht die Rede sein können. Übermenschliche oder übernatürliche Macht allein macht noch keine Gottheit aus: ein Vertreter der vernünftigen Ordnung der Dinge zu sein, das erst macht eine höhere Macht zum Gott. Und ein solcher Gottesbegriff kann nicht aus der bloſsen Naturbetrachtung und dem Gefühl der Abhängigkeit entspringen, sondern nur aus dem sittlichen Bewuſstsein der Menschheit und also mit diesem aus der praktischen Vernunft. Die Religion in eigentlichem Sinne — denn aller aus bloſser Furcht und dergl. entspringende Aberglaube ist noch keine Religion — hat ihre Wurzel also im letzten Grunde in der menschlichen Vernunft und nicht in irgend welchen dunklen und unvernünftigen Trieben.

die „gleich dem toten Schlag der Pendeluhr knechtisch dem Gesetz der Schwere folgt," ein Unsinn. Wenn man nun überhaupt annimmt, dafs Sinn und Verstand in der Welt ist, so mufs man auch annehmen, dafs in unserer moralischen Anlage Sinn und Verstand sei, d. i., dafs die Ziele, auf die sie uns verweist, realisierbar sind; und dies sind sie, wie gezeigt, nur, wenn es eine göttliche Weltregierung giebt. Das Bedürfnis, der Stimme unserer Vernunft zu gehorchen und gut zu handeln, schliefst das Bedürfnis der Möglichkeit des höchsten Guts, sowie dasjenige der göttlichen Weltregierung in sich. Eins ist ohne das andere nicht denkbar. Die göttliche Weltregierung ist ein Bedürfnis, ein Postulat unserer praktischen Vernunft, d. i. unserer Vernunft, insoweit sie für unser Handeln die Richtschnur abgiebt.[1])

Damit ist natürlich das Dasein Gottes nicht bewiesen.[2]) Es ist nur bewiesen, dafs der Gottesglaube kein aus irgend welchen dunklen Gefühlen entsprungenes

[1]) K. I, 626: „Der Glaube an einen Gott und an eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, dafs ich, sowenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüfsen, ebensowenig besorge, dafs mir der zweite jemals entrissen werden könne."

[2]) Wie man weifs, hat Kant die Versuche, das Dasein Gottes theoretisch zu beweisen, einer unbarmherzigen Kritik unterworfen und nachgewiesen, dafs eine rein theoretische Überzeugung in dieser Beziehung nicht möglich ist. Dafs, wenn der Glaube an Gott einmal vorhanden ist, derselbe gewaltig gestärkt werden könne durch die Betrachtung der Erhabenheit der Welt im grofsen und im kleinen, giebt Kant bereitwillig zu. (Daher seine Äufserung über den physikotheologischen Beweis K. I, 489: „Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. .") Ebenso dürfte die Behauptung nicht zu kühn sein, dafs das Dasein Gottes, nur als Hypothese betrachtet, unter allen vorhandenen Hypothesen zur Erklärung des Weltalls noch immer die beste ist.

Phantom ist, sondern dafs er mit unserer Vernunft organisch zusammenhängt, und zwar in dem Mafse, dafs wir mit dem Gottesglauben zugleich den Glauben an den innersten Kern unseres Wesens, unsere moralische Bestimmung, über Bord werfen müfsten, dafs wir ohne ihn von unserer Vernunft in praktischer Beziehung keinen wahren Gebrauch machen können. Wie sehr ein derartiges Bedürfnis der Vernunft das Recht hat, unsere theoretischen Überzeugungen zu beeinflussen, dafür möchte ich ein von Kant selbst nicht gebrauchtes Beispiel anführen. Die Überzeugung von der unbedingten Gesetzmäfsigkeit der Natur beruht ebenfalls, wenigstens bei den allermeisten Menschen, nur auf einem Bedürfnis der Vernunft, hier der theoretischen Vernunft.[1]) Nicht allein die wissenschaftlichen Untersuchungen und induktiven Schlüsse fufsen auf dieser Voraussetzung; auch im tagtäglichen Leben würde uns bald der Verstand stillstehen, wenn wir die Möglichkeit zugeben wollten, dafs z. B. von morgen an das Wasser plötzlich bergan laufen könne. Man wende nicht ein, dafs der Glaube an diese Gesetzmäfsigkeit der Natur auf Beobachtung beruhe. Denn erstens verschwinden die beobachteten Fälle gegen die nichtbeobachteten, und zweitens kann man nur die gegenwärtigen Fälle beobachten und nicht die zukünftigen, um welche es uns gerade zu thun ist. Dieser Glaube beruht thatsächlich bei den allermeisten Menschen nur auf einem Vernunftbedürfnis. Unser Vernunftgebrauch ist ohne diese Voraussetzung einfach lahm gelegt. Dafs der Glaube an die Gesetzmäfsigkeit der Natur so viel allgemeiner ist als der an die göttliche Weltregierung, das

---

[1]) Kant selbst ist bekanntlich einer der wenigen, welche versucht haben, die Gesetzmäfsigkeit der Natur theoretisch abzuleiten (aus der notwendigen Einheit des Bewufstseins).

liegt nur daran, dafs wir von unserer Vernunft in theoretischer Beziehung einen viel allgemeineren und nachhaltigeren Gebrauch machen als in praktischer. Auch hier kann man beobachten, dafs, je intensiver der theoretische Vernunftgebrauch ist, desto fester auch die Überzeugung von der unbedingten Gesetzmäfsigkeit der Natur zu sein pflegt.

Dafs bei diesem Ursprung des Gottesglaubens derselbe nicht durch blofse Aufklärung erzwungen werden kann, wie andere Überzeugungen, ist selbstverständlich. Die Lebendigkeit desselben hängt im allgemeinen von dem Ernst ab, mit welchem die sittlichen Aufgaben erfafst werden.[1]) Es gilt hier im allgemeinen dasselbe, was Christus von seiner Lehre sagt: „Wer da will den Willen thun dessen, der mich gesandt hat, der wird erkennen, ob diese Lehre von Gott sei oder ob ich von mir selber rede."

Die göttliche Weltregierung gehört ins Reich des Intelligiblen, welches unseren sterblichen Blicken entzogen ist; und wenn wir oben sahen, dafs sogar unsere eigene moralische Beschaffenheit, unser intelligibler Charakter, uns unergründlich ist, so dürfen wir uns nicht wundern, dafs wir das Göttliche nicht mit Händen greifen können. Das göttliche Walten ist dem Streit der menschlichen Meinungen weit entrückt. Es kann weder durch die neusten Forschungen eines Tages konstatiert werden, dafs es einen Gott gebe, noch das Gegenteil davon. Nicht dem zudringlichen Pochen des neugierigen Verstandes eröffnet sich der

---

[1]) Gerade deswegen hat leider das Goethesche Wort seine unbestreitbare Richtigkeit: „Wer darf ihn nennen? Und wer bekennen: Ich glaub ihn!" Gott sei Dank ist aber im allgemeinen auch die Ergänzung noch richtig: „Wer empfinden und sich unterwinden zu sagen: Ich glaub ihn nicht!" Nicht vollständiger Unglaube, sondern Kleingläubigkeit scheint im grofsen und ganzen der Fehler unseres Geschlechts zu sein.

Einblick in die übersinnliche Welt, aber dem stillen Sehnen des Herzens ist Gott nahe. Wir brauchen nur willig zu lauschen auf die göttliche Stimme in uns, durch die er sich uns offenbart, auf die Stimme der Wahrheit, die uns mit unerbittlicher Strenge vorhält, dafs wir besser sein sollen als wir sind, die von uns verlangt, dafs wir am ersten nach dem Reiche Gottes trachten sollen. Wer dieser Stimme glaubt und gehorcht in dem Vertrauen, dafs sie uns keine trügerischen Phantome vorgaukle, der wird die Worte des Psalmisten nachempfinden: „Die Thoren sprechen in ihrem Herzen: es ist kein Gott.“[1])

---

[1]) Es könnte ein fehlerhafter Cirkel darin zu liegen scheinen, dafs einerseits die Sittlichkeit nicht ohne Glauben möglich sein soll, andrerseits der Glaube aber auch nicht ohne Sittlichkeit. Aber dies ist nur Schein. Das zu Grunde Liegende ist unsere moralische Anlage, und aus dem sittlichen Streben heraus entwickelt sich erst der Glaube. Gerade aber, wie der Baum, wenn dies Beispiel statthaft ist, verkümmern und schliefslich verdorren mufs, wenn er an der Entfaltung der Krone und des Laubdachs gehindert wird, so auch das sittliche Streben, wenn durch irgend welche Gründe das Hervorsprossen des Gottesglaubens unterdrückt wird, vermittelst dessen es Lebenskraft einsaugt.

# Die Sünde.

Wenn es mit der Menschheit noch res integra wäre, so würde der Glaube an die göttliche Weltregierung und die unaufhaltsame Vollendung des Reichs Gottes den einzigen Inhalt der Religion bilden. Das ist aber nach der Lehre des Christentums bekanntlich nicht der Fall, und Kant stimmt hierin mit dem Christentum ganz überein. Wir wollen die Lehre von der Sünde, bezw. dem radikalen Bösen, etwas näher ins Auge fassen.[1])

## I. Der Begriff des Bösen.

Die gute Gesinnung besteht, wie oben gezeigt worden ist, darin, sich unbedingt von der Vernunft leiten lassen zu wollen. Die böse wird also im Gegenteil bestehen. Dies bedarf indessen noch einiger Erläuterung. Es ist nicht so zu verstehen, als ob der Mensch gleichsam rebellischerweise der Vernunft den Gehorsam aufkündigte (R. 36), es sich zum Princip machte, böse zu handeln, denn dann würde der Mensch ein teuflisches Wesen sein (R. 35). Andrerseits besteht das Böse aber auch nicht in blofser Schwäche der Vernunft der Sinnlichkeit und den aus ihr hervorgehenden Neigungen gegenüber. Es ist nach Kants Lehre durchaus falsch, sich die Vernunft und die Sinnlichkeit als zwei um die Herrschaft über den Menschen ringende Mächte vorzustellen, denen gegenüber der Mensch

---

[1]) Vergl. überhaupt R. 17 ff.

sich passiv verhielte. Das Böse besteht durchaus nicht darin, dafs die Sinnlichkeit stärker ist als die Vernunft und den Menschen so gleichsam zum bösen Handeln zwingt. Das würde den Menschen zur blofsen Maschine machen. Vielmehr liegt das Böse ebenso wie das Gute in der Gesinnung, in der Willensrichtung. Wenn der Mensch ernstlich das Gute wollte, aber von der Sinnlichkeit mit unwiderstehlicher Gewalt auf gesetzwidrige Bahnen gedrängt würde, so würde er gar nicht böse sein. Böse wird er erst dadurch, dafs er das Böse „in seine Maxime aufnimmt“ (R. 19 u. 22), d. i. dafs er die (gelegentliche) Abweichung vom Sittengesetz, wenn diese nämlich von seiner Selbstliebe gefordert wird, von vorn herein beabsichtigt.

Also zwar nicht principieller Widerspruch gegen das Sittengesetz — dies wäre teuflisch, — aber doch der geheime Vorbehalt, wenn es unserer Selbstliebe pafst, vom Sittengesetz abzuweichen, bildet das Wesen des Bösen im Menschen. Mit einem Worte: das Böse besteht in der Umkehrung der richtigen Ordnung der Triebfedern des Willens. Der Triebfeder der Sinnlichkeit sollten wir eigentlich nur soweit nachgeben, als sie mit dem Sittengesetz nicht in Konflikt kommt; dagegen machen wir es umgekehrt und räumen dem Sittengesetz nur soviel Gewalt über uns ein, als es unserer Selbstliebe nicht gar zu nahe tritt (R. 37). Wir sind eben, um mit Paulus zu sprechen, nicht, wie wir sollten, geistlich, sondern fleischlich gesinnt.

Diese Definition Kants ist von aufserordentlicher psychologischer Feinheit. Jeder aufrichtige Mensch hat wohl schon die Beobachtung an sich gemacht, dafs seine Verstöfse gegen das Sittengesetz keineswegs daraus hervorgehen, dafs er von seinen Neigungen überrumpelt wird, ihnen nicht widerstehen kann, sondern dafs seine Gesinnung unlauter ist, und er gewissen Reizen, die ihm Lust

versprechen, gar nicht ernstlich widerstehen will. Falls dieser Wille wirklich vorhanden ist, so ist der Sieg schon halb gewonnen. Es ist hier natürlich nicht von den sogenannten guten Vorsätzen die Rede, mit denen bekanntlich der Weg zur Hölle gepflastert ist — diese gehen gewöhnlich nur daraus hervor, dafs wir uns durch dem Sittengesetz zuwiderlaufendes Handeln unangenehme Folgen zugezogen haben, — sondern von dem ernsten unbedingten Willen, das Böse zu lassen, eben weil es böse ist. Dieser ist es, der uns fehlt. Dafs der Mensch sich so leicht über diesen Sachverhalt hinwegtäuscht, kommt daher, dafs er — gerade weil er sich seiner Pflicht und dessen, was ihm wahren Wert verleiht, recht wohl bewufst ist — seine sittliche Beschaffenheit nicht allein vor anderen, sondern auch vor sich selbst in einem besseren Licht erscheinen zu lassen und gleichsam „sich selbst blauen Dunst vorzumachen" bestrebt ist (R. 39).

Man kann also keineswegs der Sinnlichkeit und den aus ihr hervorgehenden Neigungen die Schuld für das Böse in die Schuhe schieben. „Natürliche Neigungen sind an sich selbst betrachtet gut, d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen" (R. 58). Das Schlimme ist nur, dafs wir ihnen die Vernunft und das Sittengesetz nicht unbedingt überordnen, ihnen, wenn sie zur Übertretung anreizen, gar nicht unbedingt (d. i. auch, wenn unsere Glückseligkeit dadurch gemindert oder ganz gefährdet wird) widerstehen wollen.

Aus diesem Begriff des Bösen erklärt es sich, wie man von einem bösen Menschen sagen kann, er habe keine Grundsätze, er sei charakterlos. Böse (dem Sittengesetz zuwiderlaufende) Maximen sind nie unbedingt, nie unerschütterliche „Grundsätze", sondern immer nur Mittel zum

Zweck. Denn der böse Mensch will das Böse nicht, weil es böse ist, sondern weil es seinen Neigungen Befriedigung verspricht; er wird also, wenn dies nicht mehr der Fall ist, oder er die Befriedigung seiner Neigungen auf eine andere Art besser zu erreichen glaubt, andere Wege einschlagen und somit seine Maximen ändern.

Ebenso ergiebt sich aus der obigen Definition des Bösen, dafs der Mensch keine Zwitterstellung zwischen gut und böse einnehmen kann, sondern (seinem intelligiblen Charakter nach) entweder das eine oder das andere ist. Denn gut ist er nur in dem Falle, wenn er das moralische Gesetz unbedingt in seinen Willen aufgenommen hat; solange er den geringsten geheimen Vorbehalt[1]) macht, ist er noch böse. Ebensowenig kann der Mensch „in einigen Stücken sittlich gut, in anderen zugleich böse sein.“ Wenn er in etlichen Dingen böse ist, so zeugt dies davon, dafs er die gelegentliche Abweichung vom Gesetz in seine Maxime aufgenommen hat, und dies genügt, um seine Gesinnung, die immer als eine Einheit betrachtet werden mufs, als böse zu bezeichnen. Dafs seine anderen Handlungen, vielleicht die meisten, mit dem Sittengesetz übereinstimmen, ist blofs zufällig, weil er sich keinen Vorteil vom Gegenteil verspricht (R. 20 ff.). „So jemand das ganze Gesetz hält und sündiget an einem, der ist es ganz schuldig. Denn der da gesagt hat: du sollst nicht ehebrechen! der hat auch gesagt: du sollst nicht stehlen! So du nun nicht

---

[1]) Luk. 14, 26 ff.: „So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein. . . . Also auch ein jeglicher unter euch, der nicht absaget allem, das er hat, kann nicht mein Jünger sein. Vergl. Matth. 16, 24: „Will jemand mir nachfolgen, der verleugne sich selbst. . . .“

ehebrichst, tötest aber, bist du ein Übertreter des Gesetzes" (Jak. 2, 10).

## II. Die Allgemeinheit des Bösen.

Übereinstimmend mit der christlichen Lehre behauptet Kant die Allgemeinheit des Bösen; wohlgemerkt nicht in dem Sinne, als ob der Mensch notwendig sein ganzes Leben hindurch seiner Gesinnung nach böse bleiben müfste, sondern in dem, dafs jeder Mensch vom Bösen ausgeht, einen ursprünglichen Hang zum Bösen hat. Der Mensch steht, wenn er anfängt zu handeln, dem Bösen und Guten nicht mehr indifferent gegenüber, sondern seine Gesinnung ist schon verderbt, er hat schon einen Hang zum Bösen, einen Hang, die sittliche Ordnung der Triebfedern umzukehren und die Sinnlichkeit mit ihren Neigungen dem Sittengesetz überzuordnen.[1]) Der Feind, den der Mensch zu bekämpfen hat, sind also nicht die „natürlichen, blofs undisciplinierten, sich aber unverhohlen jedermanns Bewufstsein offen darstellenden Neigungen," sondern ein „gleichsam unsichtbarer" Feind, nämlich der verderbte Wille. „So früh wir auch auf unseren sittlichen Zustand unsere Aufmerksamkeit richten mögen, so finden wir, dafs es mit ihm nicht mehr res integra ist, sondern dafs wir davon anfangen müssen, das Böse, was schon Platz genommen hat, . . . . aus seinem Besitz zu vertreiben" (R. 58).

Dieses allen Menschen innewohnende Böse kann nun nicht als „Naturanlage" vorgestellt werden, denn dies ver-

---

[1]) R. 44: „Dieser Hang aber bedeutet nichts weiter, als dafs, wenn wir uns auf die Erklärung des Bösen, seinem Zeitanfange nach, einlassen wollen, wir bei jeder vorsätzlichen Übertretung die Ursachen in einer vorigen Zeit unseres Lebens bis zurück in diejenige, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war, mithin bis zu einem Hange . . . zum Bösen . . . die Quellen des Bösen verfolgen müfsten."

trägt sich nicht mit dem Begriff desselben (R. 32). Der Wille an sich ist, wie alle anderen geistigen Kräfte, zunächst eine blofse mögliche Funktion ohne allen Inhalt und ohne Beziehung zu einem Objekt; alle Objekte des Willens müssen in den Willen erst aufgenommen werden; so überwältigend auch die äufseren Motive sein mögen, die mich bewegen etwas zu wollen, so verhalte ich mich ihnen gegenüber doch nie blofs receptiv, sonst wäre ich es ja nicht, der es will. Da nun das Böse in der Verderbtheit des Willens besteht, nämlich darin, dafs der Betreffende das Sittengesetz der Sinnlichkeit und den Neigungen nicht überordnen will, so mufs das dem Menschen innewohnende Böse (so viel mildernde Umstände man ihm auch immer zubilligen mag) doch auf alle Fälle ihm zugerechnet werden, ist notwendig als Schuld vorzustellen.[1]) Andererseits macht die erfahrungsmäfsig feststehende Allgemeinheit des ursprünglichen Hanges zum Bösen[2]) es notwendig anzunehmen, dafs die in jedem Menschen zunächst vorhandene Bösartigkeit des Willens „mit der Menschheit selbst, es sei, wodurch es wolle, verwebt und darin gleichsam gewurzelt ist“ (R. 32). Daher kann der Mensch als „von Natur böse“, und das uns innewohnende Böse als „angeborenes (nichts desto we-

---

[1]) Vergl. conf. aug. art. II: „quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum.“ Kants oft wiederholte Behauptung, dafs das Böse notwendig als aus der Freiheit entsprungen vorgestellt werden müsse, ist in soweit etwas irreführend, als man bei der Freiheit nur an einen einmaligen bewufsten Entschlufs zu denken geneigt ist, was durchaus nicht in Kants Sinne liegt.

[2]) Die Allgemeinheit des Bösen ist für Kant eine über allen Zweifel erhabene Erfahrungsthatsache. R. 32 ff., 36, 176. Vergl. 156: „Der Mensch, wie wir ihn kennen, ist verderbt.“

niger aber uns von uns selbst zugezogenes)" oder als „radikales"[1]) bezeichnet werden.

## III. Der Grund der Allgemeinheit des Bösen.

„Wie nun aber auch," heifst es R. 41, „der Ursprung des moralischen Bösen im Menschen beschaffen sein mag, so ist doch unter allen Vorstellungsarten von der Verbreitung und Fortpflanzung desselben durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen die unschicklichste: es sich als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen." Wenn man die Lehre von der Erbsünde in diesem Sinne fafst, so ist Kants Kritik zweifellos berechtigt. Die natürlichen Triebe, auch in ihrer Ausartung, sind ja freilich bis zu einem gewissen Grade erblich, und wie sehr diese Erblichkeit in die Entwicklung unserer Gattung bestimmend eingreift, das zeigt sich in erschreckender Deutlichkeit bei manchen ganz heruntergekommenen oder im Aussterben befindlichen Stämmen. Aber die natürlichen Triebe, mögen sie auch noch so wild ausgeartet sein, sind noch nicht dasjenige ursprüngliche Böse, welches wir von Jugend auf in uns antreffen. Dies besteht, wie oben gezeigt wurde, in der Verderbtheit des Willens, d. i. darin, dafs wir das Böse in den Willen aufgenommen haben. Und diese Verderbtheit des Willens kann allerdings nicht vererbt werden. Mag der Mensch auch die wildesten Triebe ererbt haben, die ihn mit fast unwiderstehlicher Gewalt auf gesetzwidrige Bahnen drängen,

---

[1]) Vergl. zu diesem Ausdruck R. 37: „Dieses Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt." R. 74: „Diese ursprüngliche, oder überhaupt vor jedem Guten, was er immer thun mag, vorhergehende Schuld, die auch dasjenige ist, was, und nichts mehr, wir unter dem radikalen Bösen verstanden. . ."

böse ist er durch ihren Besitz an sich noch nicht. Erst wenn er nicht ernstlich innerlich dagegen ankämpft, sondern die Befriedigung derselben in seinen Willen aufnimmt, kann er, der Mensch selbst, als böse bezeichnet werden.

Bei alle dem kann aber doch, wie Kant selbst richtig hervorhebt, die Allgemeinheit der ursprünglichen Bösartigkeit des Willens nicht zufällig sein, sondern der verderbte Wille des Einzelnen mufs „mit der Menschheit selbst, es sei, wodurch es wolle, verwebt und darin gleichsam gewurzelt sein.“ Wodurch nun aber? Eine genügende Antwort wird man bei Kant vergeblich suchen. Der Abschnitt R. 40 ff.: „Von dem Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur“ verläuft sich im Sande und endet mit der Versicherung: „der Vernunftursprung .... dieses Hanges zum Bösen bleibt uns unerforschlich.“ Und doch liegt der richtige Gedanke Kant nicht fern, er hat ihn nur nicht festgehalten und systematisch verwertet. R. 96 führt er aus, die sittliche Gefahr komme dem Menschen nicht von seiner eigenen rohen Natur, „sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen, mit denen er in Verhältnis und Verbindung steht. Nicht durch die Anreize der ersteren werden die eigentlich so zu benennenden Leidenschaften in ihm rege, welche so grofse Verheerungen in seiner ursprünglich guten Anlage anrichten. Seine Bedürfnisse sind nur klein, und sein Gemütszustand in Besorgung derselben gemäfsigt und ruhig. Er ist nur arm, (oder hält sich dafür), sofern er besorgt, dafs ihn andere Menschen dafür halten und darüber verachten möchten. Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht, und damit verbundene feindselige Neigungen bestürmen alsdann seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nötig, dafs diese schon als im

Bösen versunken und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, dafs sie da sind, dafs sie ihn umgeben, und dafs sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben, und sich böse zu machen." In der Verallgemeinerung dieses Gedankens liegt thatsächlich die Lösung des Problems. Aus dem physischen Zusammenhang zwischen den Menschen läfst sich etwas ganz Heterogenes, rein Geistiges, wie es die Allgemeinheit des moralischen Bösen ist, nicht erklären, wohl aber aus dem geistigen Zusammenhang der Menschheit. Die Menschen machen sich thatsächlich gegenseitig böse. Man denke sich einmal ein Kind aus einem der verworfensten und verkommensten Stämme gleich nach der Geburt aus der geistigen Atmosphäre, in der es sonst aufwachsen würde, herausgerissen und in eine Gesellschaft von heiligen Wesen versetzt. Es würde aufwachsen mit einer ganzen Reihe von wilden ausgearteten Trieben, die es eben ererbt hat, aber man wird doch nicht behaupten, dafs sich unter solchen Umständen notwendig eine böse Gesinnung in ihm entwickeln werde, sondern wird wenigstens die Möglichkeit zugestehen, dafs seine Gesinnung von vorn herein eine gute werden könne, wenn es auch mit der angeerbten ausgearteten Sinnlichkeit, welche fortwährende Versuchungen hervorruft, einen langen Kampf bis zur völligen Disciplinierung derselben zu bestehen haben wird. Andrerseits wird man nicht bezweifeln, dafs dasselbe Kind, den unmoralischen Einflüssen seiner natürlichen Umgebung überlassen, in unsittlichen Anschauungen aufgewachsen und erzogen, dieselbe verderbte Gesinnung annehmen werde, die seinem Stamm eigentümlich ist. Die Thatsächlichkeit dieses Einflusses der geistigen Atmosphäre, in der der Mensch aufwächst, wird nun auch wohl niemand leugnen, denn er würde sich mit der Er-

fahrung in einen gar zu grellen Widerspruch setzen. Wir können uns aber damit nicht begnügen, sondern müssen versuchen, den Gründen dieser Thatsache auf die Spur zu kommen und die Notwendigkeit der letzteren zu begreifen.

Der Wille des Menschen ist naturgemäfs zunächst vollständig von der Sinnlichkeit beherrscht, ähnlich wie der tierische. Denn die Vernunft setzt, bevor sie Einflufs gewinnen kann, schon Vorstellungen und Begriffe voraus, und diese erwirbt der Mensch erst allmählich, während die Sinnlichkeit von Anfang des Lebens an als Triebfeder wirksam ist und zwar bis zur Entwicklung der Vernunft als einzige. Selbstverständlich kann der Wille des Menschen deswegen nicht böse genannt werden, ebensowenig wie der des Tieres, denn böse ist erst derjenige Wille, welcher sich der Sinnlichkeit hingiebt t r o t z d e r V e r n u n f t. Aber die Folge dieses Sachverhaltes ist doch, dafs der Wille, wenn nun allmählich das bewufste Handeln beginnt, nicht mehr freie Bahn vor sich hat, sondern die Sinnlichkeit, die ihn bisher ganz beherrschte, erst aus ihrem Besitz vertreiben mufs, um der Vernunft Raum zu verschaffen.

Aus dem Stadium des rein instinktiven Verhaltens schreitet nun das Kind allmählich zu bewufsten Handlungen fort. Es giebt sich nicht einfach mehr den Impulsen des Augenblicks hin, sondern fängt an sich Maximen zu bilden, die auf die Erreichung von allerlei Zwecken gerichtet sind. Aber wenn es auch mit Bewufstsein handelt, so fehlt ihm doch das s i t t l i c h e Bewufstsein im einzelnen noch vollständig. Denn das Sittengesetz liegt, wie schon oben betont wurde, nicht von vorn herein fix und fertig im menschlichen Geiste, sondern über das, was im einzelnen recht oder unrecht ist, kommt der Mensch erst allmählich zur Klarheit. Bis dies aber der Fall ist, bis der Mensch erkennt, was denn überhaupt vernunftgemäfs ist, kann die

Vernunft noch keinen bestimmenden Einfluſs auf den Willen gewinnen, der Wille ist in Wirklichkeit noch nicht frei, der Mensch bleibt noch ganz unter der Herrschaft der Sinnlichkeit. Sein ganzes Verhalten, sowie die Gewohnheiten und Bestrebungen, die er annimmt, sind noch lediglich ein Produkt seiner Naturanlage und der Verhältnisse, in denen er aufwächst. Er ist noch im Stande der Unschuld, ist weder gut noch böse. Trotzdem ist dieses Stadium von der ungeheuersten Bedeutung für seine sittliche Entwicklung. Gerade weil die Gewohnheiten und Bestrebungen, die er annimmt, noch lediglich ein Produkt seiner Naturanlage und der auf ihn einwirkenden Eindrücke sind, nimmt er notwendig in einer schlechten oder auch nur moralisch unvollkommenen[1]) Umgebung Gewohnheiten und Bestrebungen an, die mit dem Sittengesetz in Widerspruch stehen und für die spätere Entwicklung einer guten Gesinnung ein groſses Hindernis bilden.[2])

Jeder Mensch trifft also, wenn er zum klaren sittlichen Bewuſstsein kommt, nicht nur im allgemeinen eine durch die Gewohnheit schon gefestigte Herrschaft der sinnlichen Triebe über den Willen in sich an, sondern auch im einzelnen steht seine Willensrichtung nicht mehr auf dem Nullpunkt: seine Strebungen haben sich schon nach der gesetzwidrigen Seite hin entwickelt. Noch ist das alles bei ihm naiv und schuldlos, aber es wird zur Schuld, wenn er trotz der erwachten sittlichen Erkenntnis die bisherige Willensrichtung beibehält. Was zunächst noch naive Sinnlichkeit

---

[1]) Und das ist jede menschliche Umgebung, da ja selbst der Wiedergeborene seinem empirischen Charakter nach noch höchst unvollkommen ist.

[2]) Natürlich würde das Aufwachsen in völliger Abgeschlossenheit von menschlicher Gesellschaft erst recht nichts für den Menschen taugen. Er würde dann einfach vertieren.

war, das wird dann zur bewufsten Selbstsucht. Ist es nun möglich, dafs ein Kind bei erwachendem sittlichen Bewufstsein sich von der Herrschaft der Sinnlichkeit losreifst?

Zunächst erwäge man wohl, dafs dazu ein lebhaftes Gefühl von der Verwerflichkeit der Selbstsucht erforderlich ist, denn ohne ein solches hat man nicht das Bedürfnis sich zu ändern. Dieses stellt sich aber naturgemäfs erst bei einer gewissen Häufung der Schuld und bei einer längeren Erfahrung ein, und die Bildung desselben wird aufserdem noch sehr erschwert durch die allgemeine Verbreitung der Selbstsucht, welche dem Kinde in allen möglichen Gestalten vor Augen tritt und durch direkte Eingriffe in sein Interessengebiet dasselbe zur Selbstbehauptung durch ähnliche Mittel veranlafst. Pflegt doch auch der Erwachsene sich den Vorwürfen des Gewissens gegenüber damit zu entschuldigen, dafs die andern es ja auch so machen, man sich also gewissermafsen in einer Zwangslage befinde, wie wir ja überhaupt die Neigung haben uns damit zu trösten, dafs wir persönlich für den moralischen Zustand der Menschheit nur zu einem sehr geringen Teil verantwortlich sind und für unsere Person doch nichts daran ändern können. Je unmündiger und ohnmächtiger in körperlicher und geistiger Beziehung der Mensch ist, desto gröfser sind natürlich diese psychologischen Hindernisse für die Entfaltung eines energischen Hasses gegen das Böse, welcher die notwendige Grundlage für die Entwicklung einer guten Gesinnung bildet. Was aber die Hauptsache ist: zu einer lebenskräftigen Sittlichkeit gehört als Korrelat, wie wir im zweiten Abschnitt gefunden haben, notwendig ein festes Gottvertrauen und für dieses fehlt dem Kinde bei seiner Vorvergangenheit jeder Boden. Erst aus dem sittlichen Ringen heraus kann sich dasselbe entwickeln, wie wir im nächsten Abschnitt noch näher sehen werden. Das unmündige in

jeder Beziehung von seiner Umgebung abhängige Kind kann unmöglich ein wahres Gottvertrauen haben, welches ihm die Kraft zu einer sittlichen Gesinnung der unmoralischen Welt gegenüber geben könnte.

Dies sind die Gründe, weshalb jeder Mensch, wie weit er sich auch in seine Jugend zurückversetzt, immer schon einen verderbten Willen in sich vorfindet. Er hat von Mutterleibe an unter der Herrschaft der Sinnlichkeit gestanden, ist von Anfang an fleischlich gesinnt gewesen, zunächst zwar unbewufst, aber gleich vom Erwachen des sittlichen Bewufstseins an hat sich auch die naive fleischliche Gesinnung zur bewufsten Selbstsucht verdichtet. Es ist also buchstäblich richtig, wenn Kant behauptet: „So früh wir auch auf unseren sittlichen Zustand unsere Aufmerksamkeit richten, so finden wir, dafs es mit ihm nicht mehr res integra ist, sondern dafs wir davon anfangen müssen, das Böse, was schon Platz genommen hat, . . . . aus seinem Besitz zu vertreiben.“ Oder, um mit Paulus zu sprechen: „Es ist hier kein Unterschied; sie sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhms, den sie an Gott haben sollten.“[1])

[1]) Dafs die Thatsache des radikalen Bösen sich nicht aus der blofsen natürlichen Vererbung erklären läfst, haben wir oben gesehen. Vererben läfst sich nur die depravierte Sinnlichkeit, die nicht ohne weiteres als moralisch böse bezeichnet werden kann. Trotzdem dürfte der Ausdruck „Erbsünde“ nicht so leichter Hand zu verwerfen sein. Denn die Notwendigkeit des radikalen Bösen beruht doch auf der allgemeinen Verderbtheit der Menschheit. Das radikale Böse im einzelnen Menschen ist also, wenn es auch Schuld des Betreffenden ist, doch nicht seine Schuld allein, sondern die Ursprünge desselben ziehen sich von Geschlecht zu Geschlecht bis in die Anfänge unserer Gattung hinauf. Es ist also thatsächlich in gewissem Sinne ererbt.

## Das Gnadenbedürfnis.

Wie wir gesehen haben, ist jeder Mensch von Natur fleischlich gesinnt und keineswegs imstande, dem Sittengesetz Genüge zu leisten. Wegen dieses Unvermögens ist der fleischlich gesinnte Mensch geneigt, sich zu überreden, daſs das Sittengesetz in seiner ganzen Strenge auf ihn keine Anwendung finde, und er in sittlicher Beziehung einen gerechten Anspruch auf Nachsicht, auch von seiten Gottes, habe. Dieser Gedanke ist vollständig verwerflich. Wie es auch mit der Sündenvergebung bestellt sein möge, soviel ist klar, daſs sie dem Menschen nichts helfen kann, wenn er nicht zugleich ein neuer Mensch wird. Denn in das Reich Gottes paſst nun einmal, wie schon im Begriff desselben liegt, nur derjenige hinein, welcher eine gute Gesinnung hat. Deshalb ist die Umwandlung der Gesinnung oder die Wiedergeburt eine Notwendigkeit für jeden Menschen. R. 176: „Von . . . der unnachlaſslichen Verbindlichkeit ein neuer Mensch zu werden, kann sich ein jeder durch seine Vernunft überzeugen, und es gehört zur Religion sich davon zu überzeugen." Vergl. Joh. 3, 3: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: es sei denn, daſs jemand von neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht sehen."[1])

---

[1]) Ob man das ἄνωθεν in dieser Stelle örtlich oder zeitlich fassen will, kommt hier zunächst gar nicht in Betracht.

## I. Kants Theorie von der Wiedergeburt.

Nun ist die grofse Frage, wie diese Umwandlung der Gesinnung möglich ist. Sehen wir zunächst, wie Kant dieselbe beantwortet.

Den Lehren von einer übernatürlichen Bewirkung der Wiedergeburt oder Mitwirkung bei derselben steht Kant von vorn herein mifstrauisch gegenüber, nicht als ob er solche übernatürliche Gnadenwirkungen geradezu für unmöglich hielte,[1]) sondern weil er von der gleich näher zu prüfenden Voraussetzung ausgeht, dafs der Mensch „nur nach demjenigen, was ihm als von ihm selbst gethan zugerechnet werden kann, als moralisch-gut zu beurteilen ist“ (R. 54). Die moralische Besserung des Menschen ist, wie es R. 93 heifst, „ein ihm obliegendes Geschäft, und nun mögen noch immer himmlische Einflüsse dazu mitwirken oder zur Erklärung der Möglichkeit derselben für nötig gehalten werden, er versteht sich nicht darauf, weder sie sicher von den natürlichen zu unterscheiden, noch sie und so gleichsam den Himmel zu sich herabzuziehen; da er also mit ihnen unmittelbar nichts anzufangen weifs, . . . . so verfährt er so, als ob alle Sinnesänderung und

---

[1]) R. 185: „Ob nicht über alles, was wir thun können, noch in den Geheimnissen der höchsten Weisheit etwas sei, was nur Gott thun kann, um uns zu ihm wohlgefälligen Menschen zu machen, wird hierdurch nicht verneinet.“ R. 188: „Zu glauben, dafs es Gnadenwirkungen geben könne, . . . . ist alles, was wir davon sagen können.“ R. 207: „Aber die Unmöglichkeit davon, dafs beides“ (höherer Einflufs und bestmöglicher Gebrauch der eigenen Kräfte) „neben einander stattfinde, läfst sich doch eben auch nicht beweisen. . . .“ Ebenso heifst es Str. d. F. 61, die Vernunft sei befugt, „allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit gläubig anzunehmen.“

Besserung lediglich von seiner eigenen angewandten Bearbeitung abhinge.[1])

Der Grundgedanke Kants ist also, dafs die Bewirkung der Wiedergeburt vom Menschen selbst ausgehen müsse. Höchstens gesteht er zu, dafs, wenn der Mensch aus eigenen Kräften den richtigen Weg eingeschlagen habe, er hoffen könne, „was nicht in seinen Kräften ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden“ (R. 54). Die höhere Mitwirkung, von welcher er öfter spricht, kommt also nach seiner Ansicht erst dann in Frage, wenn der Mensch das Seinige schon gethan, den richtigen Weg schon eingeschlagen hat,[2]) bezieht sich also bei ihm eigentlich gar nicht auf die Wiedergeburt, sondern auf die der Wiedergeburt folgende Heiligung. Schliefst doch die „Religion“ geradezu mit der Behauptung, es sei nicht der rechte Weg, „von der Begnadigung zur Tugend, sondern von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten“ (R. 220). Es ist daher nur

---

[1]) Vergl. R. 155: „Dieses“ (eine Mitwirkung Gottes) „ist aber der Spontaneität (welche bei allem moralischen Guten oder Bösen, das ein Mensch an sich haben mag, vorausgesetzt wird) zuwider, nach welcher ein solches Gute nicht von einem anderen, sondern von ihm selbst herrühren mufs, wenn es ihm soll zugerechnet werden können.“ R. 208: „Aber selbst als Idee . . . ist sie“ (eine übernatürliche Mitwirkung) „sehr gewagt und mit der Vernunft schwerlich vereinbar, weil, was uns als sittlich gutes Verhalten zugerechnet werden soll, nicht durch fremden Einflufs, sondern den bestmöglichen Gebrauch unserer eigenen Kräfte geschehen müfste.“ Str. d. F. 60: „Das Thun mufs als aus des Menschen eigenem Gebrauch seiner moralischen Kräfte entspringend und nicht als Wirkung vom Einflufs einer äufseren höheren wirkenden Ursache, in Ansehung deren der Mensch sich leidend verhielte, vorgestellt werden.“

[2]) In diesem Sinne legt er R. 54/55 und R. 172/73 auch das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden aus.

konsequent, wenn Kant mit einem Seitenblick auf die christliche Versöhnungslehre betont, es sei nicht schlechterdings notwendig, daſs der Mensch wisse, wie sich die Gnade Gottes äuſsere. „Es ist nicht wesentlich, und also nicht jedermann notwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit thue oder gethan habe; aber wohl, was er selbst zu thun habe, um dieses Beistandes würdig zu werden" (R. 55). „Denn das lehrt ihn schon seine Vernunft," meint Kant R. 185, „daſs, etwas zu wissen, wozu er doch nichts thun kann, ihm ganz unnütz sei."

Wie ist es nun aber möglich, daſs der von Natur fleischlich gesinnte Mensch sich selbst zu einem neuen, geistlich gesinnten Menschen mache? Kant täuscht sich über die Schwierigkeit dieses Problems keineswegs hinweg. „Wie es nun möglich sei, daſs ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe; denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?" „Da aber," fährt Kant fort, „nach dem vorher abgelegten Geständnis ein ursprünglich (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat, und der Verfall vom Guten ins Böse (wenn man wohl bedenkt, daſs dieses aus der Freiheit entspringt), nicht begreiflicher ist, als das Wiederaufstehen aus dem Bösen zum Guten, so kann die Möglichkeit des letzteren nicht bestritten werden. Denn, ungeachtet jenes Abfalls, erschallt doch das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir thun können, für sich allein unzureichend sein, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes würdig machen (R. 46/47).[1])

[1]) Vergl. R. 49: „Wenn aber der Mensch im Grunde seiner Maximen verderbt ist, wie ist es möglich, daſs er durch eigene Kräfte

„Freilich mufs hierbei vorausgesetzt werden“, heifst es dann weiter, „dafs ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte.“ Dieser Keim besteht nach Kant in der unverlierbaren „Achtung fürs moralische Gesetz.“ Auch der heruntergekommenste Mensch kann sich von dem Bewufstsein der sittlichen Verpflichtung und also auch von der daraus entspringenden „Achtung vor dem Gesetz“ nicht völlig losreifsen. Die sündige Menschheit hat also immer noch eine Triebfeder zum Guten in sich, und es handelt sich daher bei der Wiedergeburt nicht um die „Erwerbung einer verlorenen Triebfeder zum Guten,“ sondern nur darum, der in uns liegenden latenten Triebfeder zur Herrschaft zu verhelfen. Wie der Mensch dies anfangen soll, dafür weifs Kant kein anderes Mittel anzugeben, als das Gefühl der Achtung fürs Gesetz möglichst zu kultivieren (R. 50 ff.), die „Idee des Sittlichguten in seiner ganzen Reinigkeit“ (R. 88) auf das Gemüt wirken und so Kraft gewinnen zu lassen. Str. d. F. 78/79: „Die Benutzung der

---

diese Revolution zustande bringe, und von selbst ein guter Mensch werde? Und doch gebietet die Pflicht, es zu sein, sie gebietet uns aber nichts, als was uns thunlich ist.“ R. 53: „Aber dieser Wiederherstellung durch eigene Kraftanwendung steht ja der Satz von der angeborenen Verderbtheit des Menschen für alles Gute gerade entgegen? Allerdings, was die Begreiflichkeit, d. i. unsere Einsicht von der Möglichkeit derselben anbetrifft, . . . . aber der Möglichkeit dieser Wiederherstellung selbst ist er nicht entgegen. Denn wenn das moralische Gesetz gebietet, wir sollen jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können. Der Satz vom angeborenen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch, denn die Vorschriften derselben enthalten ebendieselben Pflichten und bleiben auch in derselben Kraft, ob ein angeborener Hang zur Übertretung in uns sei oder nicht.“ R. 68: „Eine Sinnesänderung, die auch möglich sein mufs, weil sie Pflicht ist.“

Idee dieses uns unbegreiflicherweise beiwohnenden Vermögens" (des moralischen) „und die Ansherzlegung derselben von der frühesten Jugend an und fernerhin in öffentlichen Vorträgen enthält nun die echte Auflösung jenes Problems (vom neuen Menschen), und selbst die Bibel scheint nichts anderes vor Augen gehabt zu haben, nämlich nicht auf übernatürliche Erfahrungen und schwärmerische Gefühle hinzuweisen, die, statt der Vernunft, diese Revolution bewirken sollten; sondern auf den Geist Christi, um ihn, sowie er ihn in Lehre und Beispiel bewies, zu dem unsrigen zu machen, oder vielmehr, da er mit der ursprünglichen moralischen Anlage schon in uns liegt, ihm nur Raum zu verschaffen." Ähnlich antwortet Kant Str. d. F. 64 auf die Frage: „Wie kann man einem Geistlichtoten das „stehe auf und wandele" zurufen, wenn diesen Zuruf nicht zugleich eine übernatürliche Macht begleitet, die Leben in ihn hineinbringt?" folgendermafsen: „Der Zuruf geschieht an den Menschen durch seine eigene Vernunft, sofern sie das übernatürliche Princip des moralischen Lebens in sich selbst hat. Durch dieses kann zwar der Mensch vielleicht nicht sofort zum Leben und um von selbst aufzustehen, aber doch sich zu regen und zur Bestrebung eines guten Lebenswandels erweckt werden (wie einer, bei dem die Kräfte nur schlafen, aber darum nicht erloschen sind), und das ist schon ein Thun, welches keines äufseren Einflusses bedarf und, fortgesetzt, den beabsichtigten Wandel bewirken kann."[1])

[1]) Vergl. R. 88: „eine Verderbtheit, welche in allen Menschen liegt, und durch nichts überwältigt werden kann, als durch die Idee des Sittlichguten in seiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewufstsein, dafs sie wirklich zu unserer ursprünglichen Anlage gehöre, und man nur beflissen sein müsse, sie von aller unlauteren Bei-

Nur ein anderer Ausdruck für denselben Gedanken ist es, wenn Kant die Wiedergeburt mit dem Glauben an den Sohn Gottes zusammenbringt. Christus ist ihm — wir werden unten noch darauf zurückkommen — vorwiegend ein erhabenes Beispiel, die empirische Verwirklichung des sittlichen Ideals. Das Urbild des Sohnes Gottes tragen wir, wie Kant oft betont, alle in uns, denn es ist nichts anderes als das aus unserer Vernunft entspringende sittliche Ideal. Das Bild Christi in das Gemüt aufnehmen und darauf wirken lassen — dies bezeichnet er als praktischen Glauben an den Sohn Gottes — ist daher nichts anderes, als das sittliche Ideal auf sich wirken lassen und ihm Raum verschaffen.[1])

## II. Kritik der Kantischen Theorie.

Wir wollen jetzt die soeben dargestellte Lehre Kants von der Wiedergeburt etwas näher prüfen. „Da nach dem vorhin abgelegten Geständnis," heifst es in der oben an-

mischung frei zu erhalten und sie tief in unsere Gesinnung aufzunehmen, um durch die Wirkung, die sie allmählich aufs Gemüt thut, überzeugt zu werden, dafs die gefürchteten Mächte des Bösen dagegen nichts ausrichten . . . . können." Vergl. R. 157: „dafs er durchs moralische Gesetz zum guten Lebenswandel berufen sei, dafs er durch unauslöschliche Achtung für dasselbe, die in ihm liegt, auch zum Zutrauen gegen diesen guten Geist und zur Hoffnung, ihm, wie es auch zugehe, genug thun zu können, Verheifsung in sich finde, . . . . darüber belehren und dahin treiben zugleich Vernunft, Herz und Gewissen."

[1]) R. 127: „In der Erscheinung des Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt, oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letzteren unterlegen (weil, soviel sich an seinem Beispiel wahrnehmen läfst, er jenem gemäfs befunden wird), eigentlich das Objekt des seligmachenden Glaubens, und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Princip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels."

geführten Stelle R. 46, „ein ursprünglich (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat, und der Verfall vom Guten ins Böse (wenn man wohl bedenkt, dafs dieses aus der Freiheit entspringt) nicht begreiflicher ist, als das Wiederaufstehen aus dem Bösen zum Guten; so kann die Möglichkeit des letzteren nicht bestritten werden." Diese Folgerung ist nichts weniger als stichhaltig. Von einem Verfall vom Guten ins Böse kann bei dem Menschen gar nicht die Rede sein. Freilich ist der Mensch „der Anlage nach" gut, d. i. er ist zum Guten bestimmt, aber in Wirklichkeit ist der Mensch doch in keinem Zeitpunkt seines Lebens gut gewesen, wie Kant selbst ja nicht müde wird zu betonen. Von einem Verfall vom Guten ins Böse kann also gar nicht die Rede sein. Denn den Übergang von der unbewufsten Herrschaft der Sinnlichkeit über den Willen zur bewufsten Selbstsucht und zum bewufsten Bösen, der im dritten Abschnitt näher geschildert worden ist, kann man doch nicht einen Verfall vom Guten ins Böse nennen. Wenn man auch den Menschen, bevor er mit Bewufstsein selbstsüchtig und fleischlich gesinnt ist, nicht als böse bezeichnen kann, so doch gewifs noch viel weniger als gut. Man kann also aus der Thatsache, dafs der Mensch böse geworden ist, nicht den Schlufs ziehen, dafs er nun auch aus eigenen Kräften müsse gut werden können, denn jetzt mufs er aus einem bösen ein guter Mensch werden, er mufs einen ganz neuen Menschen anziehen, während dies bei der Annehmung der bösen Gesinnung in den Anfängen unseres Lebens durchaus nicht der Fall ist.[1])

---

[1]) Die moralische Ausstattung der ersten Menschen kommt hier nicht in Betracht, da wir uns „innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft" halten wollen, und durch blofse Vernunft darüber nichts ausgemacht werden kann.

Sonderbarerweise nimmt auch Kant das, was er in der angeführten Stelle behauptet, in der hinzugefügten Anmerkung selbst wieder zurück. Dort heifst es nämlich: „Der der Anlage nach gute Baum ist es noch nicht der That nach; denn wäre er es, so könnte er freilich keine argen Früchte bringen; nur wenn der Mensch die fürs moralische Gesetz in ihm gelegte Triebfeder in seine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Mensch (der Baum schlechthin ein guter Baum) genannt.“ Kant giebt hier also zu, dafs der der Anlage nach gute Baum in Wirklichkeit nicht gut gewesen ist, woraus dann notwendig folgt, dafs ein Verfall vom Guten ins Böse nicht stattgefunden hat; ja, er erklärt es sogar mit dürren Worten für unmöglich, dafs ein guter Baum arge Früchte bringen, oder, unbildlich gesprochen, dafs ein guter Mensch eine böse Handlungsweise annehmen könne, woraus umgekehrt auch folgen würde, dafs ein böser Mensch aus eigenen Kräften nicht zum Guten übergehen kann.

Fassen wir nun ferner den „Keim des Guten“ ins Auge, welcher, wie Kant meint, „in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte.“ Er findet diesen Keim, wie wir sahen, in der „Achtung fürs moralische Gesetz,“ welche dem Menschen nie habe verloren gehen können. Dies Letztere ist nun freilich richtig, denn das Bewufstsein der moralischen Verpflichtung und die daraus entspringende Achtung vor dem Sittengesetz kann auch der schlechteste Mensch nie ganz abstreifen, wenigstens so lange nicht, wie er noch Vernunft hat, denn aus dieser entspringt das sittliche Bewufstsein mit Notwendigkeit. Aber es ist doch mindestens sehr irreführend, wenn man diese Achtung vor dem Gesetz einen „Keim des Guten“ nennt. Dieser Ausdruck ist geeignet,

den Gedanken zu erwecken, als ob schon eine Wurzel der guten Gesinnung im Menschen vorhanden sei und nur gehörig begossen und gepflegt zu werden brauche, um zu voller Blüte zu gelangen. In Wirklichkeit ist es doch ganz anders. Man braucht sich nur an Kants eigene Ausführungen über das radikale Böse zu erinnern, um dies recht deutlich zu erkennen. Das Vorhandensein der Sinnlichkeit und der aus ihr entspringenden natürlichen Neigungen macht den Menschen nicht böse, und ebensowenig macht ihn das bloſse Vorhandensein der Vernunft und der aus ihr entspringenden Achtung vor dem Gesetz gut, auch nicht dem Keime nach. Gut und böse sind Prädikate, welche streng genommen nur auf den Willen, auf die Gesinnung angewandt werden können. Gut ist der Mensch, wenn er die Vernunft und die Achtung fürs Gesetz zur obersten Triebfeder seines Willens macht, und böse ist er, wenn er dieser Triebfeder die Sinnlichkeit und die sinnlichen Triebe überordnet. Und dies ist der Fall bei jedem Menschen, wie er von Hause aus ist. Also ist nach Kants eigener Lehre keine Spur von guter Gesinnung und somit auch kein Keim derselben von Natur im Menschen vorhanden, er ist eben „radikal böse.“ Freilich wird durch diese radikale Verderbtheit die Achtung vor dem Gesetz nicht aufgehoben, aber das bloſse Vorhandensein derselben bildet nicht nur keinen Keim des Guten, sondern die Verderbtheit des Menschen besteht gerade darin, daſs diese Triebfeder zum Guten vorhanden ist, und der Mensch sich doch nicht von ihr leiten läſst.

Der Ausdruck „Keim des Guten“ ist also als unzutreffend und Kants eigenen Lehren widersprechend zu streichen. Die sittliche Erneuerung des Menschen stützt sich nicht auf das Vorhandensein eines Keimes des Guten, welcher nur entwickelt und den neben ihm be-

stehenden bösen Keimen gegenüber zur Geltung und zum Übergewicht gebracht zu werden brauchte, sondern sie besteht in der vollständigen Abtötung des alten und der Anlegung eines neuen Menschen.

Wenn nun aber auch das in jedem Menschen unvertilgbar wurzelnde sittliche Bewufstsein nicht als Keim des Guten bezeichnet werden kann, und somit der Ausdruck zu verwerfen ist, so wäre es doch wohl möglich, dafs Kant in der Sache recht hätte, und der Mensch thatsächlich durch Kultivierung dieser Achtung vor dem Gesetz sich selbst zu einem neuen Menschen machen könnte. Prüfen wir einmal, bis wie weit eine solche Kultivierung durch uns selbst und durch andere führen kann und mufs.

Hier liegt es nun zunächst auf der Hand, dafs, je mehr das sittliche Bewufstsein geschärft, die Achtung vor dem Gesetz erhöht, das Gefühl der Erhabenheit unserer sittlichen Bestimmung rege gemacht wird, desto gröfser in unseren eigenen Augen die Kluft wird zwischen dem, was wir sind, und dem, was wir sein sollen, desto unerreichbarer die Ferne, in der das sittliche Ideal vor uns liegt.

„Wenn ihr in der Menschheit trauriger Blöfse
Steht vor des Gesetzes Gröfse,
Wenn dem Heiligen die Schuld sich naht,
Dann erblasse vor der Wahrheit Strahle
Eure Tugend, vor dem Ideale
Fliehe mutlos die beschämte That.
Kein Erschaffner hat dies Ziel erflogen,
Über diesen grauenvollen Schlund
Trägt kein Nachen, keiner Brücke Bogen,
Und kein Anker findet Grund.“

Es ist klar, dafs diese Einsicht in die traurige Blöfse der Menschheit nicht gerade geeignet ist, den Mut, dem Gesetz vollständig entsprechen zu wollen, zu erhöhen. Nun haben wir schon oben gesehen, dafs das sittliche Leben un-

zertrennlich mit dem Gottesglauben zusammenhängt, daſs erst aus einem festen Gottvertrauen eine unerschütterliche sittliche Energie hervorgehen kann. Soll also die Kultivierung des sittlichen Bewuſstseins in Kants Sinn ihren Zweck, die sittliche Erneuerung des Menschen, nicht verfehlen, so muſs notwendig auch das Gottvertrauen im Menschen erweckt werden. Dies geschieht aber durch die Kultivierung der Achtung vor dem Gesetz keineswegs, vielmehr wird durch sie zunächst gerade das Gegenteil bewirkt: die ungeheure Kluft zwischen dem, was er ist, und dem, was er sein sollte, zwischen der sündigen Menschheit und dem heiligen Gott kommt ihm zum Bewuſstsein. „Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde“ (Röm. 3, 20). „Das Gesetz richtet nur Zorn an, denn wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Übertretung“ (Röm. 4, 15). Nicht das Gefühl der Lebensgemeinschaft mit Gott wird durch die Kultivierung der Achtung vor dem Gesetz erweckt, sondern das des Getrenntseins von ihm, der Feindschaft zwischen ihm und uns. „Denn fleischlich gesinnt sein, ist,“ wie Paulus ganz richtig sagt, „eine Feindschaft wider Gott, sintemal es dem Gesetz Gottes nicht unterthan ist.“ Ein wahres Gottvertrauen, die unentbehrliche Grundlage für eine derartige sittliche Leistung, wie die Wiedergeburt es ist, kann sich auf diese Weise nicht entwickeln.

Nun ist der Mensch nur zu geneigt, diese Kluft zwischen Gott und sich durch den Gedanken zu überbrücken, daſs, wenn er das Seinige thue, um ein anderer Mensch zu werden, er einen gerechten Anspruch darauf habe, von Gott darin unterstützt zu werden. Denn der einzelne Mensch sei doch in diesem Zustande der fleischlichen Gesinnung gewissermaſsen ohne seine Schuld, er sei nun einmal ein gebrechliches Wesen; man könne also von ihm nicht mehr verlangen, als daſs er seinen Lebenswandel möglichst

bessere. Was an seiner sittlichen Vollkommenheit dann noch fehle, das müsse Gott selbst besorgen und den Mangel durch Gnadenwirkungen ersetzen. Auch Kants Ausführungen über die Wiedergeburt sind, wie wir oben sahen, mehr oder weniger von diesem Gedanken beherrscht, und es ist von diesem Standpunkt aus allerdings ganz konsequent, wenn er behauptet, worin die Mitwirkung Gottes im einzelnen bestehe, brauche der Mensch nicht zu wissen, er brauche sein Augenmerk nur auf das zu richten, was er selbst zu thun habe. Das Verhältnis des Menschen zu Gott hängt nach dieser Auffassung von dem Mafse seiner sittlichen Leistungen ab: durch diese, wenn sie ein genügendes Mafs erreichen, wird die Mitwirkung Gottes zur Erreichung des Endzweckes des Menschen erkauft. Es ist, wie man sieht, die Werkgerechtigkeit in bester Form, welche das Wesen dieses Standpunktes ausmacht.

Zwar empfiehlt sich diese Auffassung einer oberflächlichen Betrachtung, ist aber doch in Wirklichkeit grundfalsch und wirkt, wenn sie nicht blofse Theorie, sondern leitendes Princip[1]) des betreffenden Menschen ist, der sittlichen Erneuerung direkt entgegen. Wenn einmal die Idee sich eingenistet hat, dafs die fleischliche Gesinnung des Menschen eigentlich etwas ganz Natürliches sei, der Mensch als gebrechliches Wesen einen gerechten Anspruch auf Nachsicht habe, so ist damit die Strenge der sittlichen Verpflichtung schon preisgegeben; der Mensch kann sich dann nicht mehr ernstlich verpflichtet fühlen, eine heilige Gesinnung zu haben. Er kann wohl, weil ihm das Gute imponiert und er einsieht, dafs die Sittlichkeit allein den Menschen adelt, seinen Lebenswandel im einzelnen refor-

[1]) Darüber kann sich der Mensch sogar bei sich selbst sehr täuschen, geschweige denn bei anderen.

mieren, vielleicht sogar, äufserlich betrachtet, ein exemplarisches Leben führen, vorausgesetzt, dafs ihm ernste Prüfungen erspart bleiben, aber über eine justitia civilis kommt er nicht hinaus; um die Gesinnung zu ändern, einen ganz neuen Menschen anzuziehen, seinen Willen unbedingt dem Sittengesetz zu unterwerfen, dazu ist die unerläfsliche Voraussetzung, dafs der Mensch von der ganzen Verwerflichkeit des alten Standpunktes durchdrungen ist. Das Gute kann nur der unbedingt lieben und sich ihm unbedingt unterwerfen, welcher das Böse unbedingt hafst und nicht etwa dasselbe vor sich selbst entschuldigt. „Niemand kann zween Herren dienen. Entweder er wird einen hassen und den anderen lieben, oder er wird einem anhangen und den anderen verachten. Ihr könnet nicht Gott dienen und dem Mammon.“ Es kann uns also nichts helfen, wenn wir die Kluft, welche zwischen uns und Gott, zwischen dem, was wir sind, und dem, was wir sein sollen, sich aufthut, durch die Berufung auf die Gebrechlichkeit des Menschen zu verbergen suchen. Die conditio sine qua non der Gesinnungsänderung ist vielmehr, dafs wir das Böse in uns hassen, über unsere bisherige Gesinnung Schmerz empfinden, uns der Kluft zwischen uns und Gott recht deutlich bewufst werden.

Die Kantische Theorie der Wiedergeburt würde also dahin zu beurteilen sein, dafs das von ihm angegebene Mittel, zur Wiedergeburt zu gelangen, die Schärfung des sittlichen Bewufstseins, die Kultivierung der Achtung vor dem Gesetz, allerdings geeignet ist uns dem Zustand entgegenzuführen, welcher die unerläfsliche Vorbedingung der Wiedergeburt bildet, dem Durchdrungensein von der vollständigen Verwerflichkeit unserer bisherigen Gesinnung. Dagegen kann die Wiedergeburt selbst, wie wir gesehen haben, auf diese Weise nicht bewirkt werden, auch nicht

teilweise, denn statt der die sittliche Erneuerung bedingenden Lebensgemeinschaft mit Gott erlangen wir vielmehr das Bewufstsein der Gottentfremdung, der ungeheuren uns von ihm scheidenden Kluft. Der soeben geschilderte Weg der Werkgerechtigkeit, der angeblich über diese Kluft hinüberführen sollte, hat sich uns als ein Irrweg erwiesen, der vom Ziele ab-, statt zu ihm hinführt, und so stehen wir denn hier vor dem Ergebnis, dafs die von Kant verlangte Wiedergeburt aus eigenen Kräften nicht möglich ist.

Werfen wir nun schliefslich, um uns den Weg für den Fortgang unserer Untersuchung zu ebnen, noch einen Blick auf die Voraussetzung, auf der sich Kants Theorie von der Wiedergeburt aufbaut, und die ihm den unbefangenen Blick geraubt hat, ich meine die Behauptung, dafs der Mensch „nur nach demjenigen, was ihm als von ihm selbst gethan zugerechnet werden kann," als „moralisch-gut" zu beurteilen sei, und deshalb auch die Wiedergeburt sein eigenes Werk sein müsse. Dieser Satz hat offenbar nur eine sehr bedingte Richtigkeit, wie sich mit Leichtigkeit aus Kants eigener Lehre vom Bösen nachweisen läfst. Kant trägt nicht das mindeste Bedenken, jeden Menschen, wie er von Haus aus ist, wegen des in ihm wurzelnden radikalen Bösen als moralisch-böse zu bezeichnen, obgleich hier gar nicht die Rede davon sein kann, dafs dieses radikale Böse in dem Sinne seine eigene That ist, dafs er sie auch hätte unterlassen können. Der Mensch nimmt das Böse in seine Willensrichtung auf, nicht freiwillig, sondern unvermeidlich, und doch ist er, der Mensch, moralisch-böse, weil nun eben das Böse in seiner Willensrichtung haftet, er ihm innerlich zustimmt. Ebenso ist es doch selbstverständlich mit dem Guten. Der Mensch ist moralisch-gut, wenn er das Gute in seine Willensrichtung aufgenommen hat, ihm innerlich zustimmt. Ob er dies aus eigenen Kräften zu-

wege gebracht hat, oder nicht, kommt hier zunächst gar nicht in Betracht. Einem Menschen z. B., welcher infolge einer guten Erziehung gute Grundsätze angenommen hätte, würde man doch nicht das Prädikat „moralisch-gut“ vorenthalten, auch wenn man überzeugt wäre, dafs er unter anderen Verhältnissen zur Bildung eines guten Charakters nicht die Kraft gehabt haben würde. Dafs Kant sich in diesem Punkt mit seiner eigenen Lehre in Widerspruch setzt, liegt wohl auch nur daran, dafs er sich das Wirken Gottes bei der Wiedergeburt immer als ein mechanisches, oder besser magisches vorstellt. Dies führt natürlich zu allerlei Unzuträglichkeiten. Besonders fürchtet Kant, wie er öfters äufsert, dafs der Glaube, die sittliche Erneuerung des Menschen sei ohne Gott nicht möglich, das eigene sittliche Streben lähmen werde. Wie solche Schwierigkeiten sich heben, wenn die göttlichen Gnadenwirkungen psychologisch vermittelt sind, werden wir gleich sehen; hier genügt es festzustellen, dafs die Stellung Kants in der Frage der Wiedergeburt keineswegs die notwendige Folge seiner eigenen Principien ist. Dafs die Werkgerechtigkeit, auf welche seine diesbezüglichen Ausführungen hinauslaufen, mit seinen strengen sittlichen Anschauungen keineswegs im besten Einklang steht, liegt auf der Hand. Wir wollen versuchen, von Kants eigenen Principien ausgehend zu einer besseren Lösung des Problems zu gelangen.

## III. Das Gnadenbedürfnis, oder die Gerechtigkeit durch den Glauben.

Die höchste Stufe in sittlicher Beziehung, zu welcher der natürliche Mensch aus eigenen Kräften vordringen kann, ist die Erkenntnis der Verwerflichkeit des Bösen, der Kluft, die ihn von Gott scheidet, und der daraus sich ergebende

herzliche Wunsch, ein anderer Mensch zu werden. Kant meint freilich, wenn es aufs Wünschen ankomme, so werde wohl jeder wünschen, ein besserer Mensch zu sein, und das ist in gewissem Sinne zweifellos richtig. Jeder Mensch wird zum Beispiel, wenn er von der Vorstellung eines künftigen Gerichts erfüllt ist, wünschen, dann ein besserer Mensch zu sein, um bestehen zu können; aber von einem solchen durch zu erlangende Vorteile oder zu vermeidende Nachteile bedingten Wünschen ist hier auch gar nicht die Rede. Es handelt sich hier um den aus reiner Hochschätzung des Guten hervorgehenden, durch keine anderen Rücksichten beeinflufsten Wunsch, ein anderer Mensch zu werden. Die gute Gesinnung mufs in unseren Augen die Perle sein, die uns köstlicher dünkt als alles, was wir haben. Und diesen lediglich durch die Wertschätzung des Guten bestimmten Wunsch hat durchaus nicht jeder. Der Mensch möchte vielleicht ganz gern eine gute Gesinnung haben, wenn damit sonstige Vorteile, oder wenigstens keine sonstigen Unannehmlichkeiten verbunden wären. An einer guten Gesinnung mit allem unangenehmen Zubehör ist ihm nichts gelegen. Es geht dem Menschen eben meistenteils, wie dem reichen Jüngling im Evangelium, welcher betrübt von Christus wieder fortging, „denn er hatte viele Güter.“

Der oben erwähnte herzliche Wunsch, ein anderer Mensch zu werden, ist also keineswegs ohne weiteres dem Menschen eigen, sondern er ist erst ein Produkt der Kultivierung des sittlichen Bewufstseins. Er äufsert sich einerseits darin, dafs alle Güter für uns in ihrem Werte sinken und uns fade und nichtig erscheinen im Vergleich zu dem einen höchsten Gute, einer reinen Gesinnung, welches uns fehlt, d. i., in der geistigen Armut; andrerseits darin, dafs all' unser Sinnen und Trachten auf die Erlangung dieses

einen höchsten Gutes gerichtet ist, d. i., in dem Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit.

Weshalb der Mensch von diesem Standpunkt aus nicht aus eigenen Kräften zur wirklichen Umwandlung der Gesinnung fortschreiten kann, haben wir schon oben angedeutet. Die Erkenntnis der Nichtigkeit und Verwerflichkeit unseres bisherigen Dichtens und Trachtens ist zwar einerseits die notwendige Vorbedingung für die Wiedergeburt, andererseits führt sie aber auch, und zwar je intensiver sie ist, desto mehr, zum Schuldbewufstsein und Bewufstsein der Gottentfremdung, und dieses erstickt im Keime das fröhliche Gottvertrauen und Gefühl der Lebensgemeinschaft mit Gott, welches unserem zweiten Abschnitt zufolge der unentbehrliche Nährboden aller wahren Sittlichkeit ist.

Dies Schuldbewufstsein und Gefühl der Gottentfremdung ist nicht etwa eine Art von pathologischer Schwäche, über die sich der Mensch mit starkem Geiste hinwegsetzen könnte. Wir haben schon oben gesehen, eine wie gefährliche Spielerei es ist, sich in den Gedanken einzuwiegen, der Mensch stehe eigentlich gar nicht in so schroffem Gegensatz zu Gott; Gott habe wegen der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur eigentlich gar kein Recht, dem Menschen zu zürnen, oder ihn nicht in Gnaden anzunehmen. Alle Strenge der sittlichen Verpflichtung wird damit preisgegeben, ein wahrer Hafs des Bösen, der für das Verlassen desselben notwendig ist, unmöglich gemacht, und der Mensch immer mehr auf die abschüssige Bahn der Werkgerechtigkeit gedrängt.

Das Gefühl der Gottentfremdung ist also eine notwendige Durchgangsstufe und kann nicht vom Menschen künstlich erstickt werden. Es ist, wenn der Mensch ein anderer werden soll, unbedingt notwendig, dafs er sich der

ganzen Breite der Kluft bewufst sei, die ihn mit seinem bisherigen Dichten und Trachten von Gott scheidet.

Daraus folgt, dafs das Gottvertrauen, das Bewufstsein der Lebensgemeinschaft mit Gott, welches die unentbehrliche Grundlage eines neuen Lebens ist, nicht vom Menschen selbst in sich hervorgebracht werden kann, denn je mehr es ihm mit seiner sittlichen Erneuerung ernst ist, desto mehr fühlt er, wie gezeigt, die Last des Schuldbewufstseins und des Getrenntseins von Gott. Das Vertrauen zu Gott kann ihm also nur von seiten Gottes eingeflöfst werden. Gott selbst mufs den Menschen gleichsam zu sich heranziehen und ihm den Mut einflöfsen, trotz seiner Unwürdigkeit in Lebensgemeinschaft mit ihm zu treten und das Reich Gottes als Endzweck in seinen Willen aufzunehmen.

Das in dem Menschen erweckte Vertrauen auf Gott wird sich also genauer als Vertrauen auf Gottes Gnade darstellen, d. i., es wird mit dem Bewufstsein verbunden sein, dafs jede Rechtsgrundlage für dies Entgegenkommen Gottes fehlt, dafs er in diesem Bunde der Gebende, wir die blofs Empfangenden sind.

Durch die Gnade Gottes allein kann also die Wiedergeburt zustande gebracht werden. Der neue Mensch ist „von oben her,“ von Gott geboren (Joh. 1, 13).

Das von Gott selbst dem Menschen einzuflöfsende Vertrauen auf die Gnade Gottes, oder mit anderen Worten der Glaube an dieselbe, ist also das belebende Princip, welches die sittliche Erneuerung des Menschen allein zustande bringen kann. Die nunmehr ermöglichte Gerechtigkeit ist also eine Gerechtigkeit durch den Glauben, nicht durch die Werke, eine gleichsam von Gott verliehene, nicht eine selbst aufgerichtete Gerechtigkeit.

Trotzdem kann hier von einer Prädestination oder Gnadenwahl Gottes in dem gewöhnlichen Sinne nicht die Rede sein. Denn wenn auch der Mensch sich nicht selbst zum neuen Menschen machen kann, auch nicht teilweise, sondern alles hier von Gott ausgehen mufs, welcher dem Menschen das Vertrauen auf seine Gnade einflöfst und ihm dadurch die Kraft zu einem neuen Leben verleiht, so ist doch, wie wir sehen, eine Vorbedingung seitens des Menschen zu erfüllen: er mufs die ganze Nichtigkeit und Verwerflichkeit seines bisherigen Sinnens und Trachtens erkennen lernen, mufs sich mit einem Worte geistig arm fühlen und nach der Gerechtigkeit sich sehnen; denn solange er nicht das Böse hafst und sein Sehnen dem Guten zuwendet, ist es, wie gesagt, unmöglich, dafs er das Böse verlasse. Die Empfänglichkeit für die Gnade ist durch das Bewufstsein der geistigen Armut bedingt. „Selig sind, die da geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr.“ „Selig sind, die da“ (um ihres sittlichen Zustandes willen) „Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden.“ „Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden.“ „Aber dagegen wehe euch Reichen; denn ihr habt euren Trost dahin.“ Diese Empfänglichkeit für die Gnade in sich hervorzubringen ist dasjenige, was der Mensch thun mufs und auch thun kann. Denn das Bewufstsein der sittlichen Verpflichtung kann ihm, wie tief er auch gesunken ist, niemals verloren gehen, er kann immer erkennen, wie es in sittlicher Beziehung mit ihm steht; er kann auch jede Gelegenheit benutzen, sein Gewissen zu kultivieren und zu schärfen, sei es nun, wie Kant will, „in öffentlichen Vorträgen,“ oder durch die vielen anderen hierzu dienlichen Mittel, bis endlich das Sehnen nach Versöhnung mit Gott und nach einem neuen gewissen Geist in ihm erwacht, und aus seiner innersten

Seele der Ruf empordringt: „Aus tiefer Not schrei' ich zu dir."[1])

Daraus ergiebt sich auch, wie oberflächlich es gedacht ist, wenn man meint, das Vertrauen auf Gottes Gnade könne die eigene sittliche Energie gefährden und eine Art von moralischem Leichtsinn hervorbringen. Dieser Leichtsinn kann wohl erzeugt werden auf dem selbstgerechten Standpunkt, der Mensch als ein von Natur gebrechliches Wesen habe einen gerechten Anspruch auf Gottes Nachsicht; man thue eben, was man könne, aber mehr dürfe

---

1) Wollte man der Menschheit das Vermögen abstreiten, aus natürlichen Kräften, durch die Bestrebungen des einzelnen und die Einwirkungen anderer auf ihn, ihr sittliches Bewufstsein zu kultivieren und dadurch die Empfänglichkeit für die Gnade in sich hervorzurufen, so würde man unrettbar der Prädestinationslehre mit all' ihren Konsequenzen zum Raube fallen. Wenn man als Vorzug dieser Lehre unter anderem rühmt, dafs sie alles Willkürliche und Zufällige aufhebe und eine strenge Notwendigkeit an die Stelle setze, so ist dies blofs Schein. Dem Problem der menschlichen Freiheit mit seinen Schwierigkeiten geht man allerdings auf diese Weise aus dem Wege, aber die Schwierigkeiten werden nur auf ein anderes Gebiet verlegt, denn weshalb Gott unter zwei gleich Unwürdigen den einen verdamme, den anderen errette, ist für die menschliche Vernunft ebenso undurchdringlich wie die Frage, weshalb unter zwei Menschen der eine sein Sehnen auf das Gute richte, der andere nicht. Das Willkürliche, der für unsere Vernunft unlösbare Rest, wird hier nur ins Gebiet der Gottheit verlegt und hat hier eine bedenkliche Trübung des Gottesbegriffs und damit einen Nachteil zur Folge, welcher der Annahme der menschlichen Freiheit mit allen theoretischen Schwierigkeiten, welche auch diese unleugbar an sich hat, nicht anhaftet. Dafs der Prozefs der Erweckung des Gnadenbedürfnisses in der Menschheit durch die göttliche Vorsehung befördert werden kann und befördert worden ist (z. B. durch die Prophetie), verträgt sich sehr wohl mit der Behauptung, dafs die Menschheit auch aus eigenen Kräften das Gnadenbedürfnis in sich hervorrufen könne.

vom Menschen auch nicht verlangt werden. Wer dagegen sein Vertrauen auf die unverdiente Gnade Gottes setzt, bei dem ist ja eben die Voraussetzung, dafs ihn hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, dafs all' sein Sehnen auf die Erlangung des höchsten Gutes gerichtet ist. Treffend sagt Paulus: „Wie? Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne! Sondern wir richten das Gesetz auf.“ Und auch Christus selbst betont mit Nachdruck: „Ihr sollt nicht wähnen, dafs ich gekommen bin, das Gesetz und die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu vollenden. Denn ich sage euch wahrlich: Bis dafs Himmel und Erde zergehe, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe noch ein Tüttel vom Gesetz, bis dafs es alles geschehe.“ Das Höchste, wozu der Mensch auf dem Standpunkt der Selbstgerechtigkeit gelangen kann, ist die bürgerliche Gerechtigkeit, die äufsere Ehrbarkeit, ohne dafs das Herz dem Guten geweiht ist. Man nimmt „Ehre von den Menschen,“ aber die „Ehre, die von Gott allein ist,“ sucht man nicht. Eine „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt,“ ist nur im Stande der Gnade möglich. Sie nimmt die Ehre allein von Gott; sie ist zufrieden, wenn sie mit Gott und ihrem Gewissen im reinen ist. „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und nach Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachten, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil.“

Was oben von der Gesinnung im allgemeinen gesagt ist, das gilt selbstverständlich auch hier. Der Glaube ist weder bei anderen, noch bei uns selbst ein Objekt unmittelbarer Beobachtung, sondern mufs erst aus seinen Äufserungen erschlossen werden. Diese bestehen selbstverständlich nicht in Worten, sondern in der entfalteten sittlichen

Kraft.[1]) Denn die Bedeutung des Glaubens an Gottes Gnade (des Bewufstseins mit ihm versöhnt zu sein, mit ihm trotz unserer Unwürdigkeit in Lebensgemeinschaft zu stehen) besteht ja gerade darin, dafs er uns die Kraft verleiht, neue Menschen zu werden, die Kraft, Gott und unseren Nächsten zu lieben. Der wahre, lebendige Glaube ist ein Glaube, der durch die entfaltete Liebe in die Erscheinung tritt, eine „*πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*." Mag daher jemand noch so sehr in frommen Gefühlen schwelgen, noch so sehr für den Glauben und seine Reinheit eifern, wenn er nicht die Kraft besitzt, auch unter erschwerenden Umständen seine Pflicht zu thun und Liebe zu üben, so steht er nicht in Lebensgemeinschaft mit Gott, hat keinen wahren Glauben. „So wir sagen, dafs wir Gemeinschaft mit ihm haben und wandeln in Finsternis, so lügen wir und thun nicht die Wahrheit." Ebensowenig kann man umgekehrt daraus, dafs jemand „im Glauben irrt," ohne weiteres schliefsen, dafs er keinen Glauben habe. So grofs auch der Einflufs ist, welchen auf religiösem Gebiet die Theorie auf die Praxis hat, und so falsch es wäre, die theoretische Auffassung der Religion als Privatsache eines jeden zu behandeln, so sicher ist es doch auch andrerseits, dafs Theorie und Praxis sich nicht immer decken, und dafs man über den Glauben der Menschen und ihre Stellung zu Gott nicht ohne weiteres auf Grund ihrer theoretischen Ansichten aburteilen kann.[2]) Nur aus den Früchten des Glaubens können wir den Glauben mit einiger Bestimmtheit erkennen. Dafs Luther ein Mann des Glaubens war, das erkennen wir nicht aus seiner reineren Auffassung des

---

[1]) Vergl. 1 Kor. 4, 20: „Das Reich Gottes stehet nicht in Worten, sondern in Kraft."

[2]) Das hat man auch in Bezug auf Kant nicht immer genügend im Auge behalten.

Christentums, nicht aus den vielen Kämpfen, die er mit Wort und Feder für die Reinheit der Lehre ausgefochten hat, sondern aus dem sittlichen Mut, den er überall entfaltet, z. B. wenn er allen Teufeln und dem päpstlichen Bannfluch zum Trotz nach Worms geht, um für die Wahrheit zu zeugen, und dort kühn vor Kaiser und Reich erklärt, nichts widerrufen zu wollen, „weil weder sicher noch geraten ist, etwas wider das Gewissen zu thun."

---

# Die Offenbarung der Gnade Gottes in Christus.

## I. Die Offenbarung der Gnade Gottes kann nur eine historisch vermittelte sein.

Wir haben im vorigen Abschnitt untersucht, unter welchen Voraussetzungen eine Wiedergeburt des Menschen möglich ist, und sind zu dem Ergebnis gekommen, dafs zu dem unerläfslich notwendigen Vertrauen auf Gottes Gnade der Mensch aus eigenen Kräften nicht gelangen kann, sondern dafs dieses Vertrauen, wenn es überhaupt möglich sein soll, von Gott selbst in uns erweckt werden mufs. Kant meint freilich, allerdings ohne nähere Begründung, man könnte beinahe sagen, etwas schüchtern, unsere Vernunft mache uns schon der Gnade Gottes gewifs,[1]) allein es ist leicht zu sehen, dafs dies mit seinen eigenen Voraussetzungen streitet. Wenn er Str. d. F. 65 meint: „Von einem heiligen und gütigen Gesetzgeber kann man sich die Dekrete in Ansehung gebrechlicher, aber alles, was sie für Pflicht erkennen, nach ihrem Vermögen zu befolgen strebender Geschöpfe nicht anders“ (als gnädig) „denken“,

---

[1]) R. 185: „Die Vernunft läfst uns erstlich in Ansehung des Mangels eigener Gerechtigkeit (die vor Gott gilt) nicht ganz ohne Trost.“ Wenn man selbst seine Pflicht thue, könne man auf höhere Mitwirkung rechnen. In ähnlichem Sinne spricht er R. 128 von der „uns schon durch die Vernunft versicherten Liebe Gottes.“ Ebenso heifst es R. 157, jenes grofse Geheimnis (Gott ist die Liebe) könne jedem Menschen durch seine Vernunft als praktisch notwendige Religionsidee begreiflich gemacht werden.

so ist das ja allerdings richtig, aber in dem „und gütigen“ liegt eben eine petitio principii. Die Vernunft führt uns, wie wir im 2. Abschnitt fanden, und wie Kant selbst lehrt, durch das moralische Gesetz wohl zu dem Begriff eines heiligen Gesetzgebers, einer die Welt nach moralischen Gesetzen regierenden höchsten Vernunft, aber von Güte und Gnade ist in dieser Offenbarung Gottes im Gewissen nichts enthalten. Gott tritt uns hier nur entgegen als der strenge, unnachsichtig, oder, um Kantisch zu sprechen, kategorisch gebietende Richter. Auch ist klar, dafs eine Offenbarung der Gnade durch die Vernunft gar nicht möglich wäre. Was uns durch die Vernunft gelehrt wird, das ist in gewissem Sinne selbstverständlich und notwendig. Eine selbstverständliche Gnade aber wäre überhaupt keine Gnade, sondern eine Nachsicht, auf die wir Anspruch haben. Eine Gnade in diesem Sinne würde auch ihren Zweck ganz verfehlen. Denn wir haben oben gesehen, dafs, wenn der Mensch wegen der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur auf Gottes Nachsicht rechnet, die ganze Strenge der sittlichen Verpflichtung preisgegeben wird und der Mensch notwendig in die Werkgerechtigkeit hineingerät.

Durch die Vernunft und unser Denken können wir also das Bewufstsein der Gnade und Versöhnung mit Gott nicht erlangen. Es bleibt demnach nur der Weg der Erfahrung übrig. Nun könnte man sich diese Erfahrung so denken, dafs Gott auf wunderbare Weise, ohne Vermittelung der natürlichen geistigen Kräfte, den einzelnen Menschen Vertrauen zu sich und seiner Gnade einflöfste. Die Möglichkeit einer derartigen individuellen Erfahrung läfst sich allerdings auch nicht rundweg ableugnen, aber sie liegt jedenfalls als unkontrollierbar aufserhalb der Grenzen der blofsen Vernunft. Somit kann es sich für unsere Untersuchung nur darum handeln, ob der Mensch von der Gnade Gottes eine

natürlich vermittelte, allgemein zugängliche Erfahrung haben kann. Alle natürlich vermittelte, allgemein zugängliche Erfahrung liegt aber innerhalb des Bereiches der Geschichte. Also ist eine Offenbarung der Gnade Gottes in unserem Sinne nicht anders vorstellbar als innerhalb der Geschichte der Menschheit. Die Gnade mufs historisch in die Erscheinung treten, sich historisch offenbaren, während die Heiligkeit Gottes und seine Weltregierung sich uns, wie wir oben sahen, durch die Vernunft offenbart.

Da ferner Gott selbst kein Gegenstand sinnlicher Erfahrung sein kann, so kann die Verkündigung der Gnade Gottes und die Einflöfsung des Vertrauens zu ihm nur durch eine Persönlichkeit vermittelt gedacht werden, welche wir vermöge ihres Wesens als Repräsentanten Gottes anzunehmen nicht nur befugt, sondern auch genötigt sind.

Und hier kann in der ganzen Welt nur ein einziger in Betracht kommen, der nämlich, dessen Auftreten in der Geschichte die Wende der Zeiten bildet.

## II. Die Offenbarung der göttlichen Gnade in Christus.

„Jesus von Nazareth, ein Prophet, mächtig von Thaten und Worten, vor Gott und allem Volk," das ist der erste Eindruck, den wir von ihm empfangen. Das Volk entsetzt sich über seine Lehre, denn er predigt wie einer, der Gewalt und Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten. Selbst die Diener der Hohenpriester, welche gesandt sind ihn zu greifen, müssen bekennen: „Es hat nie kein Mensch also geredet wie dieser Mensch." Mit rücksichtsloser Kühnheit greift er die verblendeten Leiter des Volkes an, die da Mücken seigen und Kamele verschlucken: „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr das

Himmelreich zuschliefset vor den Menschen; ihr kommt nicht hinein, und die hinein wollen, lasset ihr nicht hinein gehen." Das ganze Feuer seiner Seele tritt zu Tage, wenn er z. B. eigenhändig die Krämer und Wechsler aus dem Tempel treibt, so dafs seine Jünger daran denken, dafs geschrieben steht: „Der Eifer um dein Haus hat mich gefressen;" und ebenso, obgleich in ganz anderer Form, zeigt es sich in dem Klageruf: „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigest, die zu dir gesandt sind, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne ihre Küchlein sammelt unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt."

Aber Jesus wandelt unter seinem Volk nicht als blofser Prophet. Weite Kreise desselben haben auf ihn noch ganz andere Hoffnungen gesetzt; sie haben erwartet, in ihm den gottverheifsenen Messias, den König des Friedens, erstehen zu sehen, der Israel aus seiner Schmach wieder aufrichten und das Reich Gottes auf Erden gründen sollte. Und ein wahrhaft königliches Wesen zeichnet die Gestalt Jesu, auch äufserlich betrachtet, thatsächlich aus. Keine Spur von Schüchternheit oder Befangenheit bemerkt man an dem Zimmermannssohn aus Nazareth, Hoheit und Majestät bezeichnen alles, was er redet und thut. „Jeder Zoll ein König," kann man, wenn von einem, von ihm sagen. Und bei ihm ist es kein äufserer Flitter, der unter der Last des Unglücks und der Mifserfolge zusammenbricht. Auch dem römischen Prokurator gegenüber, welcher Macht hat, ihn zu kreuzigen oder los zu lassen, verläfst ihn die königliche Hoheit nicht. Je drohender sich die Wolken um sein Haupt zusammenziehen, je mehr alle irdischen Stützen ihm entschwinden, desto majestätischer und erhabener hebt sich seine Gestalt von der ihn umgebenden Finsternis ab, am erhabensten, als die Pläne seiner Feinde gelungen sind,

und der „König der Juden“ von Gott und der Welt verlassen am Kreuz hängt.

Jesus hat die vom Volk auf ihn gesetzten Erwartungen gründlich getäuscht. Er war nicht der Messias, wie sie ihn erwarteten, und deshalb wandten sie ihm den Rücken und riefen: „Kreuzige, kreuzige ihn!“ Nur denen, die aus der Wahrheit waren, kam es zum Bewufstsein, dafs er trotz alledem der Messias sei, ja, dafs er mehr sei als das, was sie erwartet hatten; und, was sie zunächst mehr geahnt und gefühlt, das wird ihnen nach seinem Tode zur lebendigen Gewifsheit: dafs das Göttliche unter ihnen gewohnt habe, und ihr Herr und Meister die Quelle alles Heils für die Menschheit sei.

Prüfen wir die Vorstellung von der Göttlichkeit Christi, worauf ja hier alles ankommt, näher, so gründet sich dieselbe offenbar zunächst nur auf seine Einzigartigkeit in sittlicher Beziehung. Alles, was Jesus sonst auszeichnet, wird, wenn auch in geringerem Mafse, ebenfalls von seinen Jüngern und anderen berichtet.[1]) Er war seinen Brüdern in allem gleich, leiblich und geistig organisiert wie sie, aber ohne Sünde.

Wenn oben ausgeführt wurde, dafs die Gesinnung des Menschen kein Gegenstand unmittelbarer Beobachtung ist, sondern erst aus ihren Äufserungen erschlossen werden mufs, so gilt dies natürlich auch von Christus: ein unmittelbarer Einblick in die Reinheit seiner Gesinnung war weder für seine Zeitgenossen, noch ist sie für uns möglich. Aber so weit wie überhaupt ein Beweis für die Reinheit der Gesinnung möglich ist, ist er in Bezug auf Jesus geliefert. Die Echtheit seiner Sittlichkeit hat die denkbar schwierigsten Proben ausgehalten. Nicht allein hat er als unerschütterlicher Zeuge der Wahrheit und in unbe-

---

[1]) Vgl. z. B. Matth. 10, 1; Act. 3, 1 ff.; 5, 1 ff.; 20, 9 ff., um vom Alten Testament ganz abzusehen.

dingter Ergebung unter den Willen Gottes den Kelch der physischen Leiden bis zur Neige geleert, er hat auch den unendlich viel schwereren Kampf der Selbstverleugnung siegreich zu Ende geführt: sein Volk, welches er so sehr geliebt hat, hafst und verwirft ihn, seine Arbeit an ihm ist verloren, seine Bemühungen, es von dem drohenden Untergang zurückzubringen, sind völlig gescheitert, seine Anhänger verzweifeln und verzagen und sind zerstreut, wie Schafe, die keinen Hirten haben, und sein Gott selbst, dessen Ehre er doch allein gesucht hat, hat ihn mit seinem Trost verlassen; und doch ist in seiner erhabenen Seele kein Raum für irgend ein Gefühl der Bitterkeit, sie ist noch ganz erfüllt von göttlicher, auch die ihn höhnenden Feinde umfassender Liebe, sein ganzes Ich mit allen menschlichen Neigungen ist bis zum letzten Atemzuge Gott geopfert.

Den tiefsten Einblick in die Seele Jesu gestatten uns jedoch die Äufserungen, in denen sein Bewufstsein von sich selbst zu Tage tritt. Je strenger und reiner die sittlichen Begriffe eines Menschen sind, desto lebhafter pflegt das Bewufstsein der eigenen Unzulänglichkeit und das Verlangen nach Gottes Gnade zu sein. Bei Jesus, dessen sittliche Anforderungen wohl kaum überboten werden können, finden wir keine Spur von Schuldbewufstsein und keine Spur von Gnadenbedürfnis. Er ist sich bewufst, den Anforderungen, welche er stellt, für seine Person in vollem Mafse Genüge zu leisten und immer geleistet zu haben. Dementsprechend fühlt er keine Schranken zwischen sich und Gott, er weifs sich in steter, nie getrübter Liebesgemeinschaft mit ihm. „Der mich gesandt hat," heifst es Joh. 8, 29, „ist mit mir. Der Vater läfst mich nicht allein, denn ich thue allezeit, was ihm gefällt." Und zwar ist ihm die Erfüllung des göttlichen Willens kein drückendes Joch, sondern ein inneres Lebensbedürfnis. „Meine Speise", sagt er seinen Jüngern,

„ist die, dafs ich thue den Willen des, der mich gesandt hat und vollende sein Werk.“ Auf dies Bewufstsein der Sündenreinheit und der dadurch bedingten steten Lebensgemeinschaft mit Gott beschränkt sich indessen das Selbstbewufstsein Jesu nicht; er fühlt sich auch nicht etwa blofs als den gottgesandten Propheten und Messias seines Volks, sondern als in einem ganz einzigartigen Verhältnis zu Gott stehend, welches er selbst als das Sohnesverhältnis bezeichnet. Schon bei den Synoptikern, von Johannes ganz zu schweigen, begegnet man Stellen wie: „Selig sind die Augen, die da sehen, das ihr sehet.“ „Ich sage euch, dafs hier der ist, der auch gröfser ist als der Tempel.“ „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.“ „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater. Und niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren.“ Dies Selbstbewufstsein Jesu ist von jedem schwärmerischen Anhauch frei. Es kann durchaus nicht so aufgefafst werden, als ob in einzelnen hocherregten Momenten die Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf seinen Blicken entschwände; vielmehr zeichnet sich sein Verkehr mit seinem himmlischen Vater durch eine erhabene Ruhe und Selbstgewifsheit aus. Von den alten Propheten und auch von einem Petrus und Paulus werden Träume und Gesichte berichtet, in denen Gott sich ihnen auf besondere Weise offenbart. Für Jesus sind Träume und Visionen überflüssig; er hat zu allen Zeiten ungehinderten Verkehr mit seinem Vater, fühlt sich in steter Liebesgemeinschaft mit ihm. Auch kann man nicht annehmen, dafs dies Selbstbewufstsein Jesu in einer bestimmten Periode seines Lebens begonnen habe, oder erst ein Produkt äufserer Einwirkungen gewesen sei. Es mufs, als Ahnung wenigstens, von frühester Jugend an in ihm gelegen haben. Schon von dem zwölf-

jährigen Knaben wird eine Äufserung überliefert, welche dies anzunehmen notwendig macht.

Dafs Jesus dies Selbstbewufstsein wirklich gehabt und nicht etwa blofs fingiert habe, bedarf unter ernsthaften Leuten keiner Auseinandersetzungen. Jesus wäre der gröfste Betrüger, den die Weltgeschichte je gesehen hat, wenn er hier auch nur das Geringste erdichtet hätte. Und wenn es schon bei den Aposteln, die das Leben und alle irdischen Güter für ihre Sache einsetzen, ein Hohn auf den gesunden Menschenverstand wäre, sie für Betrüger erklären zu wollen, so bei ihrem Herrn und Meister in noch viel höherem Mafse.

Dies Selbstbewufstsein Jesu ist also ein Faktor, mit dem man notwendig rechnen mufs. Daraus folgt nun zunächst mit so grofser Gewifsheit, wie man sie in solchen Dingen überhaupt verlangen kann, dafs Jesus von Sünden wirklich rein war. Denn es ist unmöglich, anzunehmen, dafs er, der Menschenkenner *κατ' ἐξοχήν*, der einen so strengen sittlichen Mafsstab anzulegen gewohnt war, sich in der Beobachtung seiner selbst derartig sollte getäuscht haben, dafs ihm unlautere Maximen bei sich selbst verborgen bleiben konnten. Dann aber folgt auch weiter, dafs das Bewufstsein von seiner einzigartigen Stellung zu Gott ebenfalls keine Selbsttäuschung war. Alle Menschen ohne Ausnahme sind, wie wir im dritten Abschnitt gesehen haben, von Natur böse, und zwar ist die Allgemeinheit dieses radikalen Bösen nicht zufällig, sondern historisch notwendig. Wenn also Jesus einen ursprünglich verderbten Willen nicht hatte, einer Wiedergeburt nicht bedurfte,[1]) so läfst sich dies aus dem natürlichen Lauf der Dinge nicht erklären. Nur

---

[1]) Die Annahme, dafs Jesus sich zu seiner sittlichen Höhe allmählich hinaufgearbeitet habe, würde natürlich ein Selbstbewufstsein, wie das seinige, völlig unerklärt lassen.

zweierlei ist dieser Thatsache gegenüber möglich. Wer auf irreligiösem Boden steht, wird sich bei dieser Unerklärlichkeit beruhigen; wer aber an eine höhere Ordnung der Dinge glaubt, eine religiöse Weltanschauung besitzt, dem wird sich von selbst die Erklärung aufdrängen, dafs dieser Jesus in einem besonderen geheimnisvollen Zusammenhang mit Gott stehen müsse, wie er es ja auch selbst behauptet: „Ihr seid von unten her, ich bin von oben her.“

Welcher Art dieser Zusammenhang sein möge, das zu ergründen übersteigt weit unser Erkenntnisvermögen, und eine Erörterung darüber gehört also nicht in eine Untersuchung, welche sich „innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft“ halten will. Eine Erkenntnis dieses metaphysischen Zusammenhanges ist aber auch für unser praktisches religiöses Bedürfnis nicht nötig; es genügt die Überzeugung, dafs Jesus in sittlicher Beziehung wesensgleich mit Gott ist, und dafs der Zusammenhang mit diesem ein so enger ist, dafs er als ein vollkommener Repräsentant Gottes angesehen werden kann, dafs also Gott in ihm wohnt, und die Stellung, welche Christus den Menschen gegenüber einnimmt, sich mit der Stellung Gottes zu ihnen deckt.

Fassen wir nun die Stellung, welche Jesus der Menschheit gegenüber einnimmt, ins Auge, so finden wir bestätigt, was Johannes von ihm sagt: „Das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden.“ Er, der Repräsentant Gottes, in dem die ganze Fülle der Gottheit in sittlicher Beziehung leibhaftig wohnt, stöfst die sündige Menschheit nicht von sich, sondern er geht den Sündern nach und sucht ihnen Vertrauen zu sich und seinem Vater einzuflöfsen. Gott wohnt in Christus und bietet der Menschheit Gnade an. „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber und rechnete ihnen

ihre Sünde nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung.“

Die in Christus verkörperte Gnade Gottes ist eine wahre Gnade in dem oben ausgeführten Sinn, ohne jede Rechtsgrundlage. Nichts wird von Christus verlangt und vorausgesetzt als das Sehnen nach Gemeinschaft mit Gott und das Gefühl von der Nichtigkeit aller anderen Güter. Wer dies besitzt, der ist ohne weiteres empfänglich für das in Christus gebotene Heil, denn wie der Hungrige nach dem Brote, so greift auch der das Bedürfnis nach Gnade Empfindende nach der in Christus sich darbietenden Gnade. Selig preist daher Jesus diejenigen, welche geistlich arm sind, „denn das Himmelreich ist ihrer“; selig diejenigen, welche hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, „denn sie sollen satt werden.“ Und zwar sollen sie satt werden an seiner Person, in der die Fülle der göttlichen Gnade ihnen dargeboten wird. „Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, den wird nicht hungern; und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten.“ Und an einer anderen Stelle: „Wer das Wasser trinken wird, das ich ihm geben werde, den wird ewiglich nicht dürsten.“ Alle, die mühselig und beladen sind, fordert er auf zu ihm zu kommen, er will sie erquicken.

Andrerseits sind diejenigen, welchen das Bewufstsein der geistigen Armut, das Gefühl des Krankseins fehlt, notwendig unempfänglich für die in Christus sich offenbarende Gnade Gottes. Den Pharisäern, welche ihn tadeln, weil er mit den Zöllnern und Sündern zu Tische sitzt, giebt er einmal die ironisch gefärbte und doch furchtbar ernste Antwort: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken. Ich bin gekommen, die Sünder zur Sinnesänderung zu rufen, und nicht die Gerechten.“ Überall klingt in seinen Reden die Polemik durch gegen die Selbstgerechten, welche

die Kluft zwischen Gott und sich ganz verkennen und ein Bedürfnis nach Gnade gar nicht fühlen. Es werde mehr Freude sein im Himmel, heifst es Luk. 15, 7, über einen Sünder, der seine Gesinnung ändere, als über neunundneunzig (Selbst)gerechte, welchen das Bedürfnis nach Sinnesänderung fehle. Drohend hält er denen, „die sich selbst vermafsen, dafs sie fromm wären,“ das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner entgegen: „Ich sage euch: dieser ging hinab gerechtfertiget in sein Haus vor jenem. Denn wer sich selbst erhöhet (scil. vor Gott), der wird erniedriget werden; und wer sich selbst erniedriget, der wird erhöhet werden.“ Und an einer anderen Stelle wirft er den Pharisäern vor: „Ihr seid es, die ihr euch selbst rechtfertiget vor den Menschen, aber Gott kennet eure Herzen; denn was hoch ist unter den Menschen, das ist ein Greuel vor Gott.“

Am klarsten tritt die centrale religiöse Bedeutung Christi hervor in seinem Leiden und Tode. Die Bedeutung derselben ist keineswegs damit erschöpft, dafs sie, wie oben ausgeführt wurde, die schärfste empirische Probe auf die Echtheit seiner Gesinnung bilden; vielmehr gewinnen sie noch einen ganz anderen Inhalt, wenn man sie vom Standpunkt des Glaubens an eine göttliche Weltregierung aus betrachtet. Mit dem uralten religiösen Problem, wie sich das Leiden des Gerechten mit der göttlichen Weltregierung und Gerechtigkeit vereinigen lasse, hat es allerdings vom Standpunkt des Christentums aus gar keine Schwierigkeiten. Denn einerseits lastet auch auf den sogenannten Gerechten in ihrem Verhältnis zu Gott noch eine derartige Schuld, dafs ihr Leiden mit der göttlichen Gerechtigkeit nicht im mindesten Widerspruch steht, dann aber — und das ist die Hauptsache — dient auch das, was wir zunächst als Übel empfinden, nach christlichen Anschauungen zur

Läuterung und zum wahren Heile für den Menschen. Welche der Herr lieb hat, die züchtiget er. „Wir rühmen uns auch der Trübsale,“ heifst es bei Paulus, und Jakobus preist diejenigen selig, „die erduldet haben“. Dies alles aber trifft bei Jesus nicht zu. Er hatte keine Strafe verdient, weil keine Schuld auf ihm lastete, und auch eine Läuterung war bei ihm nicht nötig. Denn wenn man auch eine sittliche Entwicklung Christi dem empirischen Charakter nach, eine allmähliche Ausgestaltung seiner reinen sittlichen Grundsätze[1]) annimmt, so war doch sein intelligibler Charakter immer gut. Eine Läuterung aber setzt voraus, dafs von

[1]) Dafs dieselben schon in seinem Kindesalter klar in seinem Bewufstsein gelegen haben, ist allerdings kaum denkbar, wenn man nicht die rein menschliche Seite seiner Persönlichkeit ganz verwischen will. Es ist das Natürlichste anzunehmen, dafs die einzelnen sittlichen Grundsätze, welche er lehrte und nach denen er handelte, ihm allmählich bei reifender Vernunft und wachsender Erfahrung zum Bewufstsein gekommen sind, wobei natürlich festzuhalten ist, dafs sein intelligibler Charakter von Anfang an gut war, d. i. er immer den unbedingten Willen hatte, das Gute zu erkennen und zu thun. Die Entwicklung des empirischen Charakters Jesu, welche man notwendig annehmen mufs, wenn man ihm nicht das Prädikat „wahrer Mensch“ absprechen will, macht auch die auf den ersten Blick mit seinen sonstigen Äufserungen über sich selbst unvereinbare Antwort verständlich, welche er auf die Anrede „guter Meister“ hin giebt: „Was heifsest du mich gut, niemand ist gut, denn der einige Gott.“ Um gut im höchsten Sinne zu sein, dazu gehört nicht nur, dafs man das Gute unbedingt will, sondern auch, dafs man das Gute in seinem vollen Umfange kennt; es gehört nicht nur ein vollkommen reiner Wille, sondern auch eine unbegrenzte Weisheit, eine absolute Intelligenz dazu. Diese aber war der empirischen Persönlichkeit Christi nicht eigen, und deshalb verträgt es sich sehr wohl miteinander, wenn er das Prädikat gut im höchsten Sinne, welches nur dem absoluten Gott zukommt, von sich ablehnt, obwohl er, der Abglanz seiner Herrlichkeit, sich eines vollkommenen Willens und vollkommenster sittlicher Einheit mit seinem himmlischen Vater bewufst ist.

einer früheren bösen Beschaffenheit her noch Schlacken vorhanden sind. Da also die Beziehung seines Leidens auf seine eigene Person vollständig ausgeschlossen ist, so kann dasselbe vom Standpunkt des Glaubens an eine göttliche Weltregierung aus nur verstanden werden als auf die übrige Menschheit sich beziehend. Und zwar liegt der Gedanke nahe, den Tod Christi ebenso wie sein ganzes Leben als eine Offenbarung der göttlichen Gnade zu fassen.

Zunächst freilich drängt uns die Thatsache, dafs Gott den einzigen Reinen und ihm Wohlgefälligen aus dem ganzen Menschengeschlechte der Sünde unterliegen liefs, einen ganz anderen Gedanken auf. Nicht seine Gnade, sondern sein Zorn — wenn dieser anthropopathische Ausdruck erlaubt ist — über die menschliche Sünde scheint sich darin zu offenbaren, dafs er der Sünde ihren freien Lauf liefs bis zu ihren äufsersten Konsequenzen und so die ganze Bösartigkeit und Verwerflichkeit der menschlichen Natur ans Licht brachte. Denn das in der Menschheit wurzelnde radikale Böse hat sich niemals so klar in seiner ganzen Verdammlichkeit gezeigt, wie in diesem Ereignis, welches die normalen Verhältnisse geradezu auf den Kopf stellt — denn von Rechts wegen hätte doch eher die ganze Menschheit zu Grunde gehen müssen, als der, welcher ihr erhabenes Urbild verkörperte — und in seiner erschütternden Tragik alles andere in der Menschengeschichte weit hinter sich läfst.[1])

---

[1]) Es ist völlig verkehrt, sich bei den Beteiligten eine besondere Bösartigkeit vorzustellen, welche dem Durchschnitt der Menschen durchaus fremd wäre. Dieselben waren sich der ganzen Tragweite dessen, was sie thaten, keineswegs bewufst. Wer sich unbefangen in die Zeitverhältnisse versetzt, der wird nicht ohne weiteres die Kühnheit haben zu behaupten, dafs er unter denselben Voraussetzungen (gleicher Erziehung, gleichen Anschauungen, u. s. w.) einer Handlungsweise wie der des römischen Prokurators und der Häupter der Juden durchaus

Es scheint also daraus, daſs Gott dieses Unnatürliche geschehen lieſs, nicht der Ruf an die Menschheit zu ergehen: ich will euch gnädig sein, sondern vielmehr der: ihr seid zu schlecht, als daſs ich mich eurer erbarmen sollte, ihr seid verloren und verdammt.

Nun haben wir aber oben zur Genüge gezeigt, daſs die Erweckung des Schuldbewuſstseins die unentbehrliche Basis der Empfänglichkeit für die Gnade und der Wiedergeburt überhaupt ist. Es steht also die Zulassung des Todes Christi seitens Gottes nicht im Widerspruch mit der in seinem Leben sich offenbarenden göttlichen Gnade, muſs vielmehr, wenn die Offenbarung der Gnade Gottes durch Christi Leben einmal feststeht, als Mittel aufgefaſst werden, die Empfänglichkeit für diese Gnade zu fördern. Dann aber zeigt sich gerade in der Höhe des Preises, der zur Erreichung dieses Zweckes eingesetzt wird, die unergründliche Tiefe der Gnade und Barmherzigkeit Gottes. „Also hat Gott die Welt geliebt, daſs er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daſs alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“

Der Tod Christi ist also der Gipfelpunkt der in Christus geoffenbarten Gnade Gottes. Es bringt uns die volle Tragweite der göttlichen Gnade zum Bewuſstsein. Er weiset uns einerseits auf den furchtbaren Ernst der Lage hin, indem er uns zeigt, daſs Gott der Menschheit nicht wie ein weichherziger Vater gegenübersteht, der den Fehlern seiner Kinder gegenüber die Augen verschlieſst, sondern daſs er das Böse unbedingt verdammt und dasselbe unter allen Umständen abgelegt haben will. Er zeigt uns, daſs für die Gnade jede Rechtsgrundlage fehlt. Andrerseits tritt erst

---

unfähig gewesen wäre. Jesus war das Opfer nicht der unmittelbar Beteiligten, sondern der menschlichen Sünde überhaupt. Diese kann unter ähnlichen Verhältnissen überall gleiche Früchte zeitigen.

in der Hingabe Christi zur Errettung der Menschheit die Gnade Gottes in ihrer ganzen Erhabenheit in die Erscheinung. Christus hat thatsächlich für uns die Last des Zornes Gottes getragen; „die Strafe liegt auf ihm, auf dafs wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilet.“

Wir haben oben gesehen, dafs das von Gott selbst uns einzuflöfsende Vertrauen auf seine Gnade die Grundlage des neuen Lebens, der Gemeinschaft mit Gott sei. Da nun Christus derjenige ist, durch welchen Gott uns seine Gnade offenbart, so können wir uns hier genauer dahin ausdrücken, dafs der Glaube an Christus als wahren Repräsentanten Gottes, als „Gottes Sohn“, derjenige Glaube sei, welcher gerecht macht, d. i. die Gemeinschaft mit Gott herstellt. Christus ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen. Wer Christus als wahrhaftigen Repräsentanten Gottes, als Sohn Gottes nicht anerkennt, der kann, soviel wir sehen können, ein lebendiges Vertrauen auf Gottes Gnade, und somit Gemeinschaft mit Gott nicht erlangen, denn Christus ist die einzige allgemein zugängliche Quelle für dieses Vertrauen.[1]) Den Glauben an Christus kann der Mensch nicht etwa künstlich, gleichsam durch ein sacrificium intellectus, in sich hervorbringen — ein solcher Glaube würde gar kein lebendiger und rechtfertigender Glaube sein —, seine Voraussetzung ist vielmehr, wie oben ausgeführt wurde, das Gnadenbedürfnis. Wer dieses besitzt und sich unbefangen dem Eindruck der Persönlichkeit Jesu hingiebt, der, und auch nur der allein, wird in ihm „das Brot des Lebens“ finden.

### III. Die Stellung Kants zu Christus.

Die theoretische Stellungnahme Kants zu Christus ist von vorn herein dadurch in falsche Bahnen geleitet, dafs

[1] Vergl. Joh. 14, 6: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich.“

er von der Voraussetzung ausgeht, die sittliche Erneuerung des Menschen müsse durch ihn selbst bewirkt werden. Wer auf diesem Boden steht, der kann natürlich für die Notwendigkeit eines Mittlers und Erlösers kein Verständnis haben. Allerdings ist die Ausnahmestellung, welche Jesus in sittlicher Beziehung einnimmt, Kant nicht verborgen geblieben und konnte auch einem so unbefangenen und wahrheitsliebenden Manne nicht verborgen bleiben. Er zieht vielmehr eine scharfe Grenze zwischen Jesus einerseits und der übrigen Menschheit andrerseits. Von den vielen hierher gehörenden Stellen sei hier nur die bezeichnendste angeführt, welche sich in einem Briefe an Borowski vom 24. Okt. 1792 findet: „Die Parallele, welche“ (in der von Borowski entworfenen Skizze zu einer Biographie Kants) „zwischen der christlichen und der von mir entworfenen philosophischen Moral gezogen worden . . ., könnte mit wenigen Worten dahin abgeändert werden, dafs statt deren Namen, von denen der eine geheiligt, der andere aber eines armen ihn nach Vermögen auslegenden Stümpers ist, diese nur eben angeführten Ausdrücke gewählt würden.“ Aber da ihm das Verständnis für die Erlösungsbedürftigkeit abgeht, so weifs er mit der Heiligkeit Christi, die er, wie gesagt, nirgends anzweifelt, in dogmatischer Beziehung nichts anzufangen. Er verehrt in Jesus nur das erhabene Beispiel, den grofsen Lehrer des Menschengeschlechts, „dessen Weisheit noch reiner als die der bisherigen Philosophen, wie vom Himmel herabgekommen war.“[1]) Damit hängt dann seine

[1]) Vergl. R. 67: „Eben derselbe göttlich gesinnte, aber ganz eigentlich menschliche Lehrer . . .“ R. 169: „Wenn wir nun einen Lehrer annehmen, von dem die Geschichte . . . sagt, dafs er eine reine, aller Welt fafsliche . . . Religion . . . zuerst öffentlich vorgetragen habe . . .“ R. 137/38: „Der Lehrer des Evangeliums kündigt sich als einen vom Himmel gesandten, indem er zugleich als einer solchen Sen-

oft sonderbare Umdeutung der auf die Person Christi bezüglichen Dogmen zusammen. Wie er die Lehre von dem Glauben an den Sohn Gottes als Princip des neuen Lebens in seinem Sinne deutet, ist schon im vierten Abschnitt besprochen worden. In ähnlicher Weise trägt er in das Dogma von der Genugthuung durch Christus einen Sinn hinein, welcher mit seiner Theorie allerdings im schönsten Einklang, zu dem Dogma selbst aber in schneidendem Gegensatz steht. Der höchsten Gerechtigkeit, „vor der ein Strafbarer nie straflos sein kann", mufs, wie er R. 76 ff. ausführt, auf alle Fälle Genüge geschehen. Dies geschieht dadurch, dafs der Mensch, wenn er seine Gesinnung ändert, eine Reihe von Übeln des Lebens um des Guten willen bereitwillig übernimmt. „Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute ist als „Absterben am alten Menschen, Kreuzigung des Fleisches" an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Übeln des Lebens, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich blofs um des Guten willen übernimmt."

---

dung würdig den Fronglauben (an gottesdienstliche Tage, Bekenntnisse und Gebräuche) für an sich nichtig, den moralischen dagegen . . . für den allein seligmachenden erklärte, nachdem er aber zugleich durch Lehre und Leiden bis zu seinem unverschuldeten und zugleich verdienstlichen Tode an seiner Person ein dem Urbilde der allein Gott wohlgefälligen Menschheit gemäfses Beispiel gegeben hatte, als zum Himmel, aus dem er gekommen war, wieder zurückkehrend vorgestellt wird, indem er seinen letzten Willen . . . mündlich zurückliefs, und was die Kraft der Erinnerung an sein Verdienst, Lehre und Beispiel betrifft, doch sagen konnte er (das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit) bleibe nichts desto weniger bei seinen Lehrjüngern bis an das Ende der Welt." R. 180: „Die christliche Religion hat den grofsen Vorzug, „dafs sie aus dem Munde des ersten Lehrers als eine nicht statutarische, sondern moralische Religion hervorgegangen, vorgestellt wird."

Diese Übel nun gebühren eigentlich nicht dem neuen, sondern dem alten Menschen als Strafe. Der neue Mensch trägt also für den alten als Stellvertreter die diesem gebührende Strafe. Der neue Mensch ist nun aber nichts anderes als die in uns lebendig gewordene Idee des Sohnes Gottes. Denn als neue Menschen müssen wir die Gesinnung haben, eben dieselben Leiden, wie der Sohn Gottes, um des Guten willen willig übernehmen zu wollen. Also trägt der Sohn Gottes, welchen wir angezogen haben, welcher gleichsam in uns wohnt, als Stellvertreter für unseren alten Menschen die Sündenschuld.

Nun ist beim neuen Menschen zwar die Gesinnung der des Sohnes Gottes gleich; er will das Gute wirklich unbedingt; aber der empirische Charakter, der Lebenswandel, bleibt doch auch beim neuen Menschen weit hinter jenem Ideal des Sohnes Gottes zurück. „Es ist also immer nur ein Urteilsspruch aus Gnade . . ., wenn wir um jenes Guten im Glauben willen aller Verantwortung entschlagen werden," d. i., wenn das, was wir als neue Menschen erdulden, uns als Sühne für die Schuld des alten Menschen zugerechnet wird, obgleich wir der That nach auch als neue Menschen noch keineswegs dem göttlichen Willen vollkommen angemessen, sondern nur im Glauben gut sind, der Sohn Gottes nur unsere Gesinnung vollständig beherrscht. (Vergl. R. 67 f.).

Die hier skizzierten Ausführungen Kants klingen im einzelnen oft an bekannte Stellen aus den Paulinischen Briefen an, sind aber in Wirklichkeit, auch abgesehen davon, dafs die historische Person Christi hier ganz in den Hintergrund tritt, grundverschieden von diesen. Während bei Paulus, wie im Christentum überhaupt, das Bewufstsein, dafs die Sündenschuld uns nicht mehr von Gott trennt, die Grundlage der Gesinnungsänderung bildet, ist bei Kant die

Sache gerade umgekehrt. Es wird hier vorausgesetzt, dafs der von der Schuld zu Befreiende „in der erforderlichen guten Gesinnung schon wirklich sei“ (R. 79). Während also die Rechtfertigung im Christentum eine eminent praktische Bedeutung hat, ist in Bezug auf Kants Theorie nach seiner eigenen Erklärung „nicht abzusehen, welcher positive Gebrauch davon für die Religion und den Lebenswandel zu machen sei . . . Sie ist also in sofern nur die Beantwortung einer spekulativen Frage, die aber darum nicht mit Stillschweigen übergangen werden kann, weil sonst der Vernunft vorgeworfen werden könnte, sie sei schlechterdings unvermögend, die Hoffnung auf die Lossprechung des Menschen von seiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen.“ (R. 79.)[1])

Die völlig verkehrte Stellung Kants zur christlichen Versöhnungslehre hat, wie schon bemerkt, in erster Linie ihren Grund in dem Vorurteil, die sittliche Erneuerung des Menschen müsse vom Menschen selbst ausgehen. Doch soll dabei nicht verkannt werden, dafs die lutherische Orthodoxie und der Supranaturalismus seiner Zeit, auf welche er sich hauptsächlich bezieht, wenig geeignet waren, ihn zu einer lebendigeren Auffassung von der Gnade Gottes

[1]) Diese Idee von der Notwendigkeit einer Genugthuung, einer Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit, steht, nebenbei bemerkt, in einem krassen Gegensatz zu seiner Behauptung, dafs in Ansehung der Gebrechlichkeit des Menschen die Gnade Gottes uns schon durch die Vernunft versichert werde. Entweder ist dies Letztere richtig, dann kann auch von einer notwendigen Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit nicht die Rede sein, oder aber der göttlichen Gerechtigkeit mufs auf alle Fälle Genüge geschehen, dann darf man von der Gnade als einer durch die Vernunft gelehrten, eigentlich selbstverständlichen Eigenschaft Gottes nicht reden. Man sieht eben auch hier wieder, dafs alle pelagianisierenden Anschauungen mit Kants strenger Ethik nicht zu wahrer Einheit verschmolzen werden können.

in Christus hinzuleiten, vielmehr in mancher Beziehung die Kritik geradezu herausforderte. Nicht nur mufste die von den Scholastikern übernommene Formulierung des Dogmas von der Versöhnung, welche die lebendigen Beziehungen des Menschen zu Gott in starre juristische Formeln zwängt, dem freien und selbständigen Geiste Kants aufs äufserste widerstreben, auch die katholisierende Auffassung des rechtfertigenden Glaubens, welche in der späteren Zeit aufgekommen war, mufste ihm höchst unsympathisch sein. Daher seine scharfe Polemik dagegen, wie sie sich z. B. R. 124 und R. 184 findet: „Vorausgesetzt: dafs für die Sünden des Menschen eine Genugthuung geschehen sei, so ist zwar wohl begreiflich, wie ein jeder Sünder sie gern auf sich beziehen möchte, und wenn es blofs aufs Glauben ankommt (welches so viel als Erklärung bedeutet, sie sollte auch für ihn geschehen sein), deshalb nicht einen Augenblick Bedenken tragen würde. Allein es ist gar nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch, der sich strafschuldig weifs, im Ernst glauben könne, er habe nur nötig, die Botschaft von einer für ihn geleisteten Genugthuung zu glauben, und sie (wie die Juristen sagen) utiliter anzunehmen, um seine Schuld als getilgt anzusehen, und zwar dermafsen (mit der Wurzel sogar), dafs auch fürs Künftige ein guter Lebenswandel, um den er sich bisher nicht die mindeste Mühe gegeben hat, die unausbleibliche Folge sein werde. Diesen Glauben kann kein überlegender Mensch . . . in sich zuwege bringen.“ „Aber wenn die Kirche ein solches Geheimnis“ (von der Genugthuung) „etwa als offenbart verkündigen sollte, so würde doch die Meinung, dafs diese Offenbarung, wie sie uns die heilige Geschichte erzählt, zu glauben und sie (es sei innerlich oder äufserlich) zu bekennen, an sich etwas sei, dadurch wir uns Gott wohlgefällig machen, ein gefährlicher Reli-

gionswahn sein. Denn dieses Glauben ist als inneres Bekenntnis seines festen Fürwahrhaltens so wahrhaftig ein Thun, das durch Furcht abgezwungen wird, dafs ein aufrichtiger Mensch eher jede andere Bedingung als diese eingehen möchte, weil er bei allen anderen Frondiensten allenfalls nur etwas Überflüssiges, hier aber etwas dem Gewissen in einer Deklaration, von deren Wahrheit er nicht überzeugt ist, Widerstreitendes thun würde.“ Man mufs gestehen, dafs Kant mit dieser Polemik nicht ganz im Unrecht ist; allerdings könnte man ihm den Vorwurf machen, dafs er, statt sich an die Epigonen zu halten, die Schriften der Reformatoren selbst hätte zur Hand nehmen sollen, aus denen denn doch ein tieferer, lebendigerer Begriff von Gnade und Glaube ihm entgegengetreten wäre. Er würde dann auch gesehen haben, dafs unter dem rechtfertigenden Glauben nicht ein „historischer Glaube“, ein blofser „Fronglaube“ zu verstehen sei. Schon der Art. 20 der conf. august. hätte ihn hierüber nicht im Zweifel gelassen: „Es geschieht auch Unterricht, dafs man hier nicht von solchem Glauben redet, den auch die Teufel und Gottlosen haben, die auch die Historien glauben, dafs Christus gelitten habe und auferstanden sei; sondern man redet vom wahren Glauben, der da glaubt, dafs wir durch Christum Gnade und Vergebung der Sünde erlangen, und der nun weifs, dafs er einen gnädigen Gott durch Christum hat, kennet also Gott, ruft ihn an und ist nicht ohne Gott wie die Heiden. Denn Teufel und Gottlose glauben diesen Artikel, Vergebung der Sünden nicht; darum sind sie Gott feind, können ihn nicht anrufen, nichts Gutes von ihm hoffen.“

Wenden wir uns schliefslich zu der Frage, welche Stellung Kant der Lehre von der Gottheit Christi gegenüber einnimmt, so finden wir, dafs er vom theoretischen

Standpunkt aus nichts dagegen zu erinnern hat. Sogar die Möglichkeit einer übernatürlichen Erzeugung Jesu weist er nicht ohne weiteres von der Hand. „Wäre nun ein solcher wahrhaftig göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hätte, . . . so würden wir doch nicht Ursache haben, an ihm etwas anderes als einen natürlich gezeugten Menschen anzunehmen . . ., ob zwar dadurch eben nicht schlechthin verneint würde, daſs er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Mensch sein könnte." (R. 65). Desto stärkere Einwendungen macht er gegen einen übernatürlichen Zusammenhang Christi mit Gott vom praktischen Standpunkt aus. Er meint nämlich, weil er der sittlichen Ausnahmestellung Christi nur insofern Bedeutung beimiſst, als er die Verkörperung des sittlichen Ideals und somit ein erhabenes Vorbild für uns ist, die Bedeutung Christi werde wesentlich abgeschwächt, wenn diese sittliche Ausnahmestellung auf einem übernatürlichen Zusammenhang mit Gott beruhe. Wenn Jesus diesen Vorzug habe, könne man doch nicht verlangen, daſs ein gewöhnlicher Mensch es ihm gleich thun solle. Str. d. F. 55/56: „Denn wenn dieser Gottmensch . . . als die in einem wirklichen Menschen „leibhaftig wohnende" und als zweite Natur in ihm wirkende Gottheit vorgestellt wird, so ist aus diesem Geheimnis gar nichts Praktisches für uns zu machen, weil wir doch von uns nicht verlangen können, daſs wir es einem Gotte gleich thun sollen, er also insofern kein Beispiel für uns werden kann." Vergl. R. 65/66.

Dieser Gedanke, dessen letzter Grund, wie gesagt, in der falschen Voraussetzung Kants in der Frage der Wiedergeburt liegt, hat seinen unbefangenen Blick in Bezug auf

das Dogma von der Gottheit Christi vollständig getrübt und ihn gar nicht merken lassen, in welchen Widerspruch er sich mit seinen eigenen Anschauungen setzt. Die Meinung, die Kant in sittlicher Beziehung von Christus hat, hebt diesen doch offenbar über das menschliche Mafs weit hinaus. Nach allen seinen Äufserungen über Jesus mufs man annehmen, dafs er die Heiligkeit desselben nicht im mindesten bezweifelt. Nun behauptet er aber wiederholt mit grofsem Nachdruck, dafs die Heiligkeit für einen Menschen in diesem Leben völlig unerreichbar sei. So heifst es z. B. K. II, 147: „Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetz ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkt seines Daseins fähig ist.“ Man kann sich also gar nicht einmal dahinter verschanzen, dafs Kant nicht ausdrücklich Christus als vom radikalen Bösen frei bezeichne — eine Ausflucht, welche auch ganz in der Luft hängen würde —, die Anschauung Kants von Christus schliefst eine Erklärung seiner sittlichen Gröfse aus dem natürlichen Zusammenhang der Dinge einfach aus, die Annahme einer natürlich vermittelten Heiligkeit Christi verträgt sich mit Kantischen Principien nicht. Die notwendige Konsequenz seiner Anschauung von Christus ist vielmehr, dafs dieser auch vom radikalen Bösen frei, überhaupt nicht blofs ein „vernünftiges Wesen der Sinnenwelt“ gewesen sei, sondern mit der intelligiblen Welt in einem besonderen Zusammenhang gestanden habe.[1])

[1]) Es bliebe hier allerdings noch der Ausweg, in Schopenhauerscher Weise zu behaupten, dafs Kant aus Altersschwäche nicht gewagt habe, seine Meinung frei zu sagen. Indessen würde eine solche Annahme doch mit der unverblümten Offenheit, mit welcher Kant sowohl in der „Religion“ als im „Streit der Fakultäten“ gegen andere christliche Dogmen zu Felde zieht, in zu schroffem Widerspruch stehen. Eine

Wir sehen also, dafs die Stellung, welche Kant auch diesem Dogma gegenüber einnimmt, keineswegs die notwendige Folge seiner ethischen und religionsphilosophischen Principien ist. Auch mit seiner theoretischen Philosophie steht das Dogma von der Gottheit Christi nicht im mindesten Widerspruch. Denn von einem Wunder in Kantischem Sinne, einer Durchbrechung des gesetzmäfsigen Zusammenhanges der Erscheinungen, ist hier gar nicht die Rede. Ebensogut wie die Willensfreiheit[1]) und die göttliche Weltregierung läfst sich die Gottheit Christi mit einer vollkommenen Gesetzmäfsigkeit der Erscheinungen vereinigen. Man kann überhaupt in Bezug auf das Verhältnis der Kantischen Philosophie zum Christentum geradezu behaupten, nicht nur dafs beide sich sehr wohl miteinander vertragen, sondern dafs die christliche Dogmatik, bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgt, eine theoretische Weltanschauung voraussetze, welche wenigstens in ihren Grundzügen mit derjenigen Kants übereinstimmt. Auch das Christentum, so sehr es von einer idealistischen Verflüchtigung der realen Welt entfernt ist, setzt doch voraus, dafs die Formen, in denen die Welt sich uns darstellt und mit denen wir als mit etwas sehr Realem rechnen müssen, nicht notwendig an sich gelten. Durch die Lehre von der Erhabenheit Gottes über Raum und Zeit wird doch entschieden die transscendentale Realität des Raumes und der Zeit durchbrochen, und eben dasselbe kann

---

unbefangene Prüfung der Entwicklung der Kantischen Anschauungen in Bezug auf religiöse Dinge überzeugt im Gegenteil davon, dafs Kant sich in der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft viel zurückhaltender über alle dogmatischen Fragen äufsert, als in den späteren Schriften. Am ungeniertesten sagt er eigentlich seine Meinung in dem erst 1798, in der allerletzten Periode seiner litterarischen Thätigkeit erschienenen „Streit der Fakultäten."

[1]) Vergl. die Anmerkung S. 14.

man von der transsscendentalen Realität des Kausalbegriffs und der übrigen Kategorien sagen, deren Herrschaft man doch die göttliche Vernunft nicht unterworfen denkt, wie man folgerichtig müfste, wenn man sie als an sich, auch ganz abgesehen vom menschlichen Geiste, existierend dächte. Vielleicht ohne klares Bewufstsein, aber doch notwendig, schon allein durch den Glauben an die Vorsehung gedrängt, wird ein christlicher Theolog immer dahin kommen, der menschlichen Raum- und Zeitanschauung, sowie den Kategorien zwar für die sinnliche Welt volle Gültigkeit beizulegen, dagegen das Gebiet des Übersinnlichen wird er sich niemals als ihnen unterworfen denken. Er wird ihnen zwar für das empirische Gebiet Realität, aber andrerseits für das intelligible Idealität beilegen. Dann aber ist die notwendige Konsequenz, dafs der Welt, in der wir leben, zwar empirische Realität, aber transsscendentale Idealität zukomme, denn wenn den Formen dieser Welt nur empirische Realität zukommt, so wird man dies von ihr selbst auch behaupten müssen, da man den durch unsere Sinne vermittelten Empfindungen erst recht keine transsscendentale Realität zuschreiben kann.

---

# Die christliche Kirche.

## I. Kants Lehre von der Kirche.

Dieselben Mängel, welche wir bei Kant in der Lehre von der Wiedergeburt gefunden haben, finden wir auch in seiner Theorie von der Kirche wieder. Kant entwickelt seine diesbezüglichen Ansichten hauptsächlich in dem „dritten Stück“ der „Religion,“ welches er betitelt: „Von dem Siege des guten Princips über das Böse, und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden.“ Der Grundgedanke Kants ist, weder der sittliche Endzweck des einzelnen, noch das Ziel der Menschheit überhaupt, das Reich Gottes, könne seiner Verwirklichung nahe gebracht werden, wenn der Mensch in sittlicher Beziehung vereinzelt bleibe. Auch derjenige, welcher schon auf dem guten Wege sei, sei doch in steter Gefahr des Rückfalls, wenn er sich nicht mit anderen zu einer blofs auf die Erhaltung und Beförderung der Moralität angelegten Gesellschaft zusammenschliefsen könne. „Die Herrschaft des guten Princips, sofern Menschen dazu hinwirken, ist also, soviel wir einsehen können, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben .... Denn so allein kann für das gute Princip über das böse ein Sieg gehofft werden“ (R. 97). Eine solche Verbindung der Menschen unter blofsen Tugendgesetzen nennt Kant im Gegensatz zu dem politischen gemeinen Wesen ein „ethisches gemeines Wesen“ (R. 98). Ein solches ethisches gemeines Wesen kann mitten in einem politischen Staat und

aus Bürgern desselben bestehen; ja es kann sogar, ohne dafs eine staatliche Ordnung vorhanden ist, gar nicht zustande gebracht werden (R. 98). Aber es ist doch von jedem politischen gemeinen Wesen principiell verschieden. Im Staat haben die Bürger den „juridischen Naturzustand" verlassen, d. i. sie stehen gemeinschaftlich unter „öffentlichen Rechtsgesetzen (die insgesamt Zwangsgesetze sind)." Dagegen stehen die Staatsbürger als solche im „ethischen Naturzustande," d. i. in Bezug auf seine Gesinnung hat jeder für sich selbst zu sorgen. Wünschen wird natürlich der Staat, dafs seine Bürger auch einem ethischen gemeinen Wesen angehören, denn wo seine Zwangsgewalt nicht hinlangt, „da würden die Tugendgesinnungen das Verlangte bewirken." Aber ein ethisches gemeines Wesen unter seinen Bürgern erzwingen zu wollen, wäre „ein Widerspruch (in adjecto)," denn ein ethisches gemeines Wesen, eine Vereinigung zur Förderung der sittlichen Gesinnung, führt schon in seinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei sich, da die Gesinnung sich nicht erzwingen läfst. Ein Wehe ruft Kant daher über den Gesetzgeber, „der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte, denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegenteil der ethischen bewirken, sondern auch seine politischen untergraben und unsicher machen" (R. 99).

Weil nun also „das höchste sittliche Gut durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu eben demselben Zwecke, zu einem System wohlgesinnter Menschen fordert," so ist jeder Mensch aufser zu dem, wozu ihn das Sittengesetz an sich verpflichtet, noch obendrein verbunden, nach einem ethischen gemeinen Wesen und der Mitgliedschaft in demselben hinzustreben (R. 101/102).

Auch ist klar, dafs ein ethisches gemeines Wesen nur als ein „Volk unter göttlichen Gesetzen," als ein „Volk Gottes" gedacht werden kann. In einem politischen gemeinen Wesen ist die gesetzgebende Auktorität eine menschliche und kann es sein, da es hier nur auf die in die Augen fallende Legalität der Handlungen ankommt. Dagegen läfst die Gesinnung, auf welche es in einem ethischen gemeinen Wesen allein ankommt, sich nicht kontrollieren; sie ist dem Einflufs menschlicher Auktorität entzogen. Daher mufs die souveräne Gewalt in einem ethischen gemeinen Wesen notwendig als bei Gott ruhend, Gott, dessen Wille sich ja mit dem Sittengesetz deckt, als Herrscher desselben gedacht werden. R. 103: „Also kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesen gedacht werden, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen, zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen; welcher daher auch ein Herzenskündiger sein mufs, um auch das Innerste der Gesinnungen eines jeden zu durchschauen, und, wie es in jedem gemeinen Wesen sein mufs, jedem, was seine Thaten wert sind, zukommen zu lassen. Dieses ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher. Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich."

Eigentlich kann nun, wie Kant weiter ausführt, ein solches Volk Gottes nur von Gott selbst gestiftet werden. R. 105: „Ein moralisches Volk Gottes zu stiften, ist also ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann." R. 162: „Eine Kirche aber, als ein gemeines Wesen nach Religionsgesetzen zu errichten, scheint mehr Weisheit (sowohl der Einsicht als der guten Gesinnung nach) zu erfordern, als

man wohl den Menschen zutrauen darf; zumal das moralische Gute, welches durch eine solche Veranstaltung beabsichtigt wird, zu diesem Behufe schon an ihnen vorausgesetzt werden zu müssen scheint. In der That ist es auch ein widersinnischer Ausdruck, dafs Menschen ein Reich Gottes stiften sollen (so wie man wohl von ihnen sagen mag, dafs sie ein Reich eines menschlichen Monarchen errichten können); Gott mufs selbst der Urheber seines Reiches sein.“ „Deswegen ist aber doch dem Menschen nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäfts unthätig zu sein, und die Vorsehung walten zu lassen, als ob ein jeder nur seiner moralischen Privatangelegenheit nachgehen, das Ganze der Angelegenheit des menschlichen Geschlechts aber (seiner moralischen Bestimmung nach) einer höheren Weisheit überlassen dürfe. Er mufs vielmehr so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, dafs höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen“ (R. 105, vergl. R. 162).

Wenn nun wirklich die Menschen die Gründung eines Volks Gottes in die Hand nehmen, so geschieht dies notwendig in der Form einer Kirche (R. 104/5). Eigentlich kommt es, wie Kant oft betont, in einem Volke Gottes nur auf die moralische Gesinnung, und nicht auf die Befolgung statutarischer Gesetze an, aber da ein bewufstes menschliches Zusammenwirken nun einmal ohne äufsere Organisation und Statute nicht möglich ist, so bedarf auch eine Vereinigung der Menschen zum Zweck der Herbeiführung des Reichs Gottes notwendig statutarischer Ordnungen, d. i. sie wird notwendig zu einer „sichtbaren Kirche.“[1]) R. 110:

---

[1]) Der Begriff der unsichtbaren Kirche ist bei Kant schwankend und nicht frei von Widersprüchen. Vergl. R. 105, 169, 190/91. Kant

„Eine Kirche . . . . als Vereinigung vieler Menschen unter solchen Gesinnungen zu einem moralischen gemeinen Wesen, bedarf einer öffentlichen Verpflichtung, einer gewissen, auf Erfahrungsbedingungen beruhenden kirchlichen Form.“ R. 191: „Da sich aber eine solche Einhelligkeit nicht von selbst erhalten, mithin, ohne eine sichtbare Kirche zu werden, in ihrer Allgemeinheit nicht fortpflanzen dürfte, sondern nur, wenn eine kollektive Allgemeinheit, d. i. Vereinigung der Gläubigen in eine (sichtbare) Kirche . . . . dazu kommt, . . . . so wird, wenn über die natürlichen, durch bloſse Vernunft erkennbaren Gesetze nicht noch gewisse statutarische, aber zugleich mit gesetzgebendem Ansehen (Autorität) begleitete Verordnungen hinzukommen, dasjenige doch immer noch mangeln, was eine besondere Pflicht der Menschen, ein Mittel zum höchsten Zwecke derselben ausmacht, nämlich die beharrliche Vereinigung derselben zu einer allgemeinen sichtbaren Kirche.“

Alles Statutarische in einer Kirche, alle äuſserliche Ordnung derselben ist nun nach Kants Ansicht lediglich eine Frage der Zweckmäſsigkeit und somit Sache der Menschen (R. 110/11). „Man hat also nicht Ursache, zur Gründung und Form irgend einer Kirche die Gesetze geradezu für göttliche, statutarische zu halten; vielmehr ist es Vermessenheit, sie dafür auszugeben, um sich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der letzteren zu bessern, oder wohl gar ein usurpiertes Ansehen, um mit Kirchensatzungen durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge ein Joch aufzulegen; wobei es aber doch eben so wohl Eigendünkel sein würde, schlecht-

---

hält vor allem den Begriff der unsichtbaren Kirche und den des Reichs Gottes nicht scharf genug auseinander.

weg zu leugnen, dafs die Art, wie eine Kirche angeordnet ist, nicht vielleicht auch eine besondere göttliche Anordnung sein könne."

## II. Kritik der Kantischen Theorie.

Wenden wir uns nun der Beurteilung der soeben in ihren Grundzügen entwickelten Theorie Kants von der Kirche zu, so werden wir seinem Grundgedanken, dafs weder der sittliche Endzweck des einzelnen, noch derjenige der ganzen Menschheit ohne ein bewufstes und organisiertes Zusammenwirken der Menschen zu diesem Zwecke, d. i. eine sichtbare Kirche, verwirklicht werden könne, zustimmen müssen. Der Mensch ist auch in sittlicher Beziehung ein ζῶον πολιτικόν und auf Gemeinschaft mit seines Gleichen angewiesen. Das in jedem einzelnen Menschen wurzelnde radikale Böse ist, wie wir im dritten Abschnitt sahen, durch den Zusammenhang mit der Sünde der Menschheit bedingt, welche einerseits in der Gestalt der durch eine Art von Ansteckung wirkenden Individualsünde, andrerseits aber auch als sociale, in sündigen Gesetzen und Einrichtungen, Sitten, gesellschaftlichen Vorurteilen u. s. w. sich darstellende Sünde zu Tage tritt. Dafs diese sociale Sünde nur durch ein bewufstes Zusammenwirken der Menschen vertilgt und dem Reiche Gottes der Weg geebnet werden kann, ist klar. Aber auch der ansteckenden Macht der individualen Sünde kann sich der einzelne Mensch nicht für sich allein entziehen. Woher sollte ihm auch die Kraft dazu kommen? Ist doch selbst der Wiedergeborene nicht etwa wieder wie aus Gottes Schöpferhand neu hervorgegangen, sondern in seinem empirischen Charakter wirkt die Sünde noch immer gewohnheitsmäfsig nach, wenn auch sein Herz sich von ihr abgewandt hat. Selbst der Wiedergeborene bedarf daher, um sich im Stande der Gnade zu

erhalten und in der Heiligung fortzuschreiten, ein Asyl für seine Sittlichkeit, einen Halt gegen die Macht der Sünde, wie ihn nur eine Organisation der Menschheit zum Zwecke der Förderung des Reichs Gottes gewähren kann.

Auch das Verhältnis der Kirche zum Staat ist von Kant im allgemeinen richtig angegeben, wenn er sich auch den Staat noch zu sehr als blofsen Polizeistaat denkt.[1]) Zwar sind in Wirklichkeit Kirche und Staat nie scharf von einander getrennt gewesen: staatliche Organe haben manchmal kirchliche Funktionen ausgeübt, und umgekehrt die Kirche staatliche, und ein derartiges Ineinandergreifen läfst sich auch im realen historischen Leben schwer ganz vermeiden; aber begrifflich scheiden sich Staat und Kirche doch scharf von einander. Der Endzweck der Menschheit ist ja nur einer, das höchste Gut, oder das Reich Gottes, aber zweierlei Thätigkeitsformen sind nötig um ihn zu verwirklichen. Einerseits mufs die Menschheit zu einer dem Reiche Gottes entsprechenden Gesinnung erzogen werden, ohne welche dieses überhaupt nie zustande kommen würde, und hierzu sind nur geistige Mittel geeignet, denn einen Geist kann man nach Luthers treffendem Ausdruck nicht mit dem Schwert hauen. Andrerseits ist aber auch eine feste Organisation des Zusammenlebens und Zusammenwirkens der Menschen nötig, wenn nicht eine vollständige Planlosigkeit und Verwirrung einreifsen soll, welche die Erreichung des erstrebten Zieles, des höchsten Guts, ganz unmöglich machen würde. Die beste Gesinnung aller Bürger macht feste Ordnungen für das Erwerbsleben und über-

[1]) Bezeichnend dafür ist seine bekannte manchesterliche Auffassung vom Zwecke der staatlichen Gesetzgebung, welcher nach ihm darin besteht: „Die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammenbestehen kann.“

haupt für die Erzielung möglichst grofser allgemeiner Wohlfahrt nicht überflüssig.[1]) Diese äufsere Organisation des menschlichen Zusammenwirkens nun läfst sich, im Gegensatz zu der Gesinnung, erzwingen, und insoweit hat Kant mit seiner scharfen Sonderung zwischen staatlichen und kirchlichen Funktionen zweifellos recht. Staat und Kirche sind eben beide gleich unentbehrliche Mittel zu demselben Endzweck der Menschheit, dem Reiche Gottes, und müssen sich notwendig gegenseitig ergänzen. Die Kirche kann, wie Kant R. 98 richtig bemerkt, staatliche Ordnungen gar nicht entbehren, denn sie würde ohne dieselben allen Störungen und äufseren Angriffen schutzlos preisgegeben sein, und ebensowenig kann der Staat die Kirche ersetzen. Mag der Staat noch so sehr für die öffentliche Wohlfahrt sorgen, noch so eifrig bemüht sein, die socialen Gegensätze auszugleichen, wenn nicht zugleich eine Veredelung der Gesinnung stattfindet, werden der menschliche Hochmut und die menschliche Selbstsucht sich immer neue Formen schaffen, in denen sie sich äufsern können. Durch staatliche Thätigkeit allein kann das Reich Gottes niemals zustande kommen.

Auch der Behauptung Kants, dafs die Organisation und Form der Kirche lediglich eine Frage der Zweckmäfsigkeit sei, wird man beistimmen. Zum Vergleich sei hier nur verwiesen auf conf. aug. art. 7: „Und ist nicht not zur wahren Einheit der christlichen Kirche, dafs allenthalben gleichförmige Ceremonien, von Menschen eingesetzt, gehalten werden.“ Vergl. art. 15: „Von Kirchenordnung, von Menschen gemacht, lehrt man diejenigen halten, so ohne Sünde mögen gehalten werden und zu Frieden und guter Ordnung in der Kirche dienen, als gewisse Feiern, Feste und dergleichen. Doch geschieht Unterricht dabei, dafs

---

[1]) Eigentlich würde bei einer Verwirklichung des Reichs Gottes auf Erden nur die Straf- und die Militärgesetzgebung fortfallen.

man das Gewissen damit nicht beschweren soll, als sei solch Ding nötig zur Seligkeit.“

Dagegen finden wir in seiner Beantwortung der Frage, wie denn nun eine Kirche zustande komme, einen ähnlichen Widerspruch, wie in seiner Theorie von der Möglichkeit der Wiedergeburt. Einerseits betont Kant (vergl. die oben angeführten Stellen) aufs entschiedenste, dafs eine Kirche eigentlich nur von Gott selbst gegründet werden könne. Es sei „ein widersinnischer Ausdruck,“ dafs Menschen ein Reich Gottes stiften sollen. Das Gute, welches durch eine solche Veranstaltung beabsichtigt werde, scheine zu diesem Behufe „schon an ihnen vorausgesetzt werden zu müssen.“ Andrerseits aber erwartet er doch wieder von den Menschen die Gründung einer Kirche, da wir nach seiner Behauptung nicht wissen, „was Gott unmittelbar thue, um die Idee seines Reichs . . . . in der Wirklichkeit darzustellen“ (R. 162). Der Mensch mufs daher, wie Kant meint, „so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme“ (R. 105), gerade wie er es auch bei der Wiedergeburt verlangt.

Der Grund dieses Widerspruchs ist leicht aufzudecken. Offenbar ist es richtig, und Kant hat das sehr wohl gefühlt, dafs eine Kirche in wahrem Sinne nur von Gott selbst gestiftet werden kann. Zunächst ist klar, dafs eine Kirche, welche blofses Menschenwerk wäre, gar nicht die nötige Auktorität über die Menschen gewinnen würde, ein Gedanke, der auch durch Kants Ausführungen hindurchklingt, dafs ein „ethisches gemeines Wesen“ als ein Volk Gottes, Gott als Herrscher desselben gedacht werden müsse. Dann aber — und das ist die Hauptsache — leuchtet ein, dafs eine wahre Kirche eine heiligende Kraft besitzen mufs. Eine Kirche, welche keine heiligende Kraft besitzt, würde überhaupt gar keine Kirche sein, denn sie würde zu ihrem Zweck, den einzelnen und die Gesamtheit zu heiligen, ganz

untauglich sein. Wie soll aber aus der unheiligen Menschheit eine solche heiligende Kraft kommen? Dafs Kant auch dieser Gedanke nicht ferne liegt, geht aus seiner Äufserung hervor, dafs das moralische Gute, welches durch eine Kirche beabsichtigt werde, schon bei den Menschen vorausgesetzt werden zu müssen scheine, wenn sie eine Kirche errichten sollen. Der heiligende Geist, den die Kirche nötig hat, um Kirche zu sein, kann eben nur von Gott ausgehen. Der Geist Gottes mufs in einer wahren Kirche walten und sie regieren.

Dafs Kant trotzdem von einer menschlichen Gründung der Kirche spricht, hat einerseits seinen Grund darin, dafs er, gerade wie bei der Wiedergeburt, dem Vorurteil huldigt, aller moralische Fortschritt müsse vom Menschen selbst ausgehen, wenn er ihm zugerechnet werden solle,[1]) andrerseits aber darin, dafs er zu der Person Christi theoretisch eine falsche Stellung einnimmt. Inwieweit in der Person Christi die Lösung des Problems liegt, wollen wir jetzt betrachten.

## III. Die christliche Kirche.

Die von Christus gestiftete Kirche leistet den Bedingungen, unter welchen allein eine wahre Kirche zustande kommen kann, Genüge. Christus als „Sohn Gottes“ besitzt die Legitimation zur Gründung eines „Volks Gottes,“ in welchem die Souveränität, Kants ganz berechtigter Anforderung gemäfs, als bei Gott ruhend vorgestellt werden mufs. Christi Kirche kann, seinem Verhältnis zu Gott entsprechend, als von Gott selbst gegründet angesehen

---

[1]) „Er mufs vielmehr so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, dafs höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen.“

werden, wie Kant es von einer wahren Kirche verlangt. Bei der christlichen Kirche ist ferner verständlich, woher ihr die heiligende Kraft kommen könne, was bei jedem bloſsen Menschenwerk völlig unerklärlich bleiben würde. In Christus war ja eben das göttliche Lebensprincip auf Erden erschienen. Von ihm ging auf den Kreis seiner Jünger eine heiligende Kraft aus, die Gemeinschaft mit ihm war ihre Kirche. Und nach seinem Tode wurde seine Person erst recht lebendig in den Herzen seiner Jünger, und der von ihm und dem Vater ausgegangene heiligende Geist erst recht mächtig in ihrer Gemeinschaft, und so entstand die christliche Kirche. Schon äuſserlich betrachtet stellt sich die Gründung derselben als ein Werk des Geistes dar. Die Faktoren, welche in weltlichen Dingen ausschlaggebend sind, Reichtum, Macht, Kunst, Wissenschaft, fehlen hier; nur der Kraft des göttlichen Geistes verdankt die christliche Kirche ihr Entstehen, wie schon Paulus hervorhebt: „Sehet an, liebe Brüder, eure Berufung: nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle sind berufen; sondern was thöricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daſs er die Weisen zu schanden machte; und was schwach ist in der Welt, das hat Gott erwählet, daſs er zu schanden machte, was stark ist; und das Unedle und das Verachtete hat Gott erwählet, das da nichts ist, daſs er zu nichte machte, was etwas ist, auf daſs sich vor ihm kein Fleisch rühme.“

Wenn somit in der ganzen Weltgeschichte Jesus Christus als der einzige angesehen werden muſs, der den an die Gründung einer wahren Kirche zu stellenden Bedingungen Genüge thun konnte, so ist auch aus den vorhergehenden Abschnitten klar, was natürlich Kant bei seiner falschen Stellung in der Frage der Wiedergeburt nicht bemerkt hat, daſs eine wahre Kirche, angenommen einmal, sie sei von

einem anderen gegründet worden, doch notwendig eine christliche Kirche sein müfste. Denn Christus ist, wie wir sahen, die einzige Quelle für das Gnadenbewufstsein. Da nun dies Gnadenbewufstsein die unentbehrliche Grundlage für alles wahre sittliche Leben ausmacht, so ist die Vermittelung lebendiger Beziehungen zu seiner Person und seinem Lebenswerk notwendige Aufgabe der wahren Kirche. Einen anderen Grund kann eben niemand legen, aufser dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. Auch in dieser Beziehung qualifiziert sich also die christliche, in kontinuierlichem historischen Zusammenhang mit Christus stehende Kirche als die wahre.

Der Beweis dafür, dafs die christliche Kirche eine wahre Kirche sei, läfst sich freilich nicht erbringen, aus dem einfachen Grunde, weil die heiligende Kraft derselben, das Walten des heiligen Geistes in ihr, welches sie erst zur wahren Kirche macht, kein Gegenstand unmittelbarer Beobachtung ist. Das Walten des göttlichen Geistes in der Kirche mufs der Mensch an sich erfahren; es mufs sich ihm, wie alles Göttliche, offenbaren. Die heiligende Kraft der Kirche, d. i. das eigentliche Wesen derselben, ist also kein Gegenstand des Wissens, sondern des Glaubens. Der Christ glaubt an eine heilige allgemeine christliche Kirche, ebenso wie er an die Gnade Gottes in Christus und die göttliche Vorsehung glaubt.

Die Spaltung der christlichen Kirche in verschiedene Kirchengemeinschaften und Sekten ist für den Glauben an eine allgemeine christliche Kirche wohl störend, aber sie steht mit ihm doch nicht im Widerspruch. Denn die äufsere Organisation der Kirche ist zwar für die Erreichung der Zwecke derselben von grofser Bedeutung, aber sie ist, wie wir sahen, nichts Unbedingtes, an und für sich Feststehendes, sondern eine Frage der Zweckmäfsigkeit. Daher

können die Meinungen über diesen Punkt innerhalb der Christenheit auseinandergehen, unbeschadet der Zugehörigkeit der einzelnen Parteien zur christlichen Kirche. Ja, es kann wohl auch die theoretische Auffassung und Darstellung gewisser Dogmen eine verschiedene sein, und man kann wünschen, die Andersdenkenden zu der eigenen höheren und reineren Stufe der Auffassung des Christentums erhoben zu sehen, ohne doch den Betreffenden die richtige praktische Stellung zu Christus und damit die Zugehörigkeit zur christlichen Kirche absprechen zu dürfen. Denn „es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist. Und es sind mancherlei Ämter, aber es ist ein Herr. Und es sind mancherlei Kräfte, aber es ist ein Gott, der da wirket alles in allen.“

## IV. Kants Stellung zur christlichen Kirche.

Von der christlichen Kirche, wie sie historisch in die Erscheinung getreten ist, hat Kant eine sehr geringe Meinung. Von der ältesten Periode derselben habe man, da von den römisch-griechischen Schriftstellern kein Bericht vorliege, zu geringe Kenntnis, um beurteilen zu können, ob die ersten Christen wirklich „moralisch gebesserte Menschen“ oder „Leute vom gewöhnlichen Schlage“ gewesen seien. Seit der Zeit aber, wo genügende Nachrichten von den christlichen Schriftstellern selbst vorhanden seien, gereiche die Geschichte des Christentums, „was die wohlthätige Wirkung betrifft, die man von einer moralischen Religion mit Recht erwarten kann, ihm keineswegs zur Empfehlung“ (R. 140). Nach einem, wenn er auch nur zur Hälfte richtig wäre, vernichtenden kritischen Überblick über die Geschichte der Kirche heifst es dann R. 141 zum Schlufs: „Diese Geschichte des Christentums, . . . . wenn man sie als Gemälde unter einen Blick fafst, könnte wohl den Ausruf

rechtfertigen: tantum religio potuit suadere malorum! wenn nicht aus der Stiftung desselben immer noch deutlich genug hervorleuchtete, dafs seine wahre erste Absicht keine andere, als die gewesen sei, einen reinen Religionsglauben .... einzuführen."[1])

Man kann hiernach schon erwarten, dafs Kant die christliche Kirche noch nicht als die wahre Kirche in seinem Sinne anerkennt. Dennoch macht er ihr R. 134 das Zugeständnis, dafs sie „von ihrem ersten Anfange an den Keim und die Principien zur objektiven Einheit des wahren und allgemeinen Religionsglaubens bei sich führte, dem sie allmählich näher gebracht wird." Ähnlich meint er R. 142, man brauche den „Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit zwar nur von einigen, aber doch öffentlich gelegt worden," nur ungehindert sich entwickeln zu lassen, „um davon eine kontinuierliche Annäherung zu derjenigen alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die die sichtbare Vorstellung .... eines unsichtbaren Reichs Gottes auf Erden ausmacht."[2]) Die ersten, von Christus selbst herrührenden Anfänge der christlichen Kirche ist er überhaupt geneigt als dem Ideal der wahren Kirche entsprechend anzuerkennen; nur ist leider, wie er R. 141 nicht undeutlich durchblicken läfst, das Werk Christi bald von anderen verdorben worden. Am bezeichnendsten für Kants Ansicht ist die Stelle R. 169: „Wenn wir nun einen Lehrer annehmen, von dem eine Geschichte, oder wenigstens die allgemeine nicht gründlich zu bestreitende Meinung sagt, dafs er eine

---

[1]) Es ist bezeichnend für die Oberflächlichkeit der Kantischen Geschichtsbetrachtung, dafs er in den Religionsstreitigkeiten nichts als „blofse Zänkereien um den Kirchenglauben" zu sehen vermag.

[2]) Dementsprechend hält er auch seine Zeit für die beste in der ganzen Kirchengeschichte (R. 142).

reine .... Religion .... zuerst öffentlich .... vorgetragen habe; wenn wir finden, dafs er jene allgemeine Vernunftreligion zur obersten unnachläfslichen Bedingung eines jeden Religionsglaubens gemacht habe, und nun gewisse Statuta hinzugefügt habe, welche Formen und Observanzen enthalten, die zu Mitteln dienen sollten, eine auf jene Principien zu gründende Kirche zustande zu bringen, so kann man .... der letzteren doch den Namen der wahren allgemeinen Kirche, ihm selbst aber das Ansehen nicht streiten, die Menschen zur Vereinigung in dieselbe berufen zu haben ....

„Man kann nach dieser Beschreibung die Person nicht verfehlen, die zwar nicht als Stifter der von allen Satzungen reinen, in aller Menschen Herzen geschriebenen Religion, (denn die ist nicht von willkürlichem Ursprunge), aber doch der ersten wahren Kirche verehrt werden kann. Zur Beglaubigung dieser seiner Würde, als göttlicher Sendung, wollen wir einige seiner Lehren .... anführen ....

„Hier ist nun eine vollständige Religion, die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft fafslich und überzeugend vorgelegt werden kann, die überdies an einem Beispiel, dessen Möglichkeit und sogar Notwendigkeit, für uns Urbild der Nachfolge zu sein (soviel Menschen dessen fähig sind), anschaulich gemacht worden.“

Man fühlt auch hier wieder, dafs Kant dem Christentum innerlich wohl viel näher gestanden hat, als seine in falsche Bahnen geratene theoretische Stellung zu demselben vermuten läfst. Er kann die Ahnung einer übermenschlichen Würde Christi auch hier nicht verbergen. Wäre sein Blick für historische Verhältnisse klarer, und vor allen Dingen seine Einsicht in die christliche Versöhnungslehre eine tiefere gewesen, so würde er auch der christlichen Kirche gerechter geworden sein und die Widersprüche ver-

mieden haben, in welche er sich bei seinen oben geschilderten falschen Voraussetzungen notwendig verstricken mufste.

## V. Der christliche Gottesdienst.

Wir übergehen die sonstige Thätigkeit der christlichen Kirche, welche von Kant nicht berührt wird, mit Stillschweigen und werfen nur noch einen Blick auf den christlichen Gottesdienst. Wir wollen beginnen mit der Bedeutung der Bibel für denselben.

Wenn man, wie Kant, in Christus nur das erhabene Vorbild und den weisen Lehrer des Menschengeschlechts sieht, so kann man folgerichtig dem Neuen Testament — von dem Alten hat Kant bekanntlich eine sehr geringe Meinung — auch nur den Wert eines Lehrbuchs, freilich des grofsartigsten, welches die Welt besitzt, beimessen. Und dies geschieht denn auch wirklich von Kant. Um nur eine Stelle von vielen anzuführen, beruft er sich Str. d. F. 26 darauf, es sei in der „Religion“ die Bibel als „das beste vorhandene, zur Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig seelenbessernden Landesreligion auf unabsehliche Zeiten taugliche Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung“ von ihm angepriesen worden. Darüber hinaus geht aber auch sein Verständnis für die Bibel nicht. Dafs dieselbe einen unermefslichen Wert hat als historische Quelle für die Person Christi und diesen Wert auch nie verlieren wird, eben weil Christus immer im Mittelpunkt des religiösen Lebens seiner Gemeinde stehen wird, das konnte Kant nicht würdigen, eben weil er die Person Christi nach dieser Seite hin nicht zu würdigen verstand. Wer aber die centrale religiöse Bedeutung Christi zugiebt und einsieht, dafs das Bild des Sohnes Gottes, wie es uns aus der Bibel entgegentritt, allein geeignet ist, das Gnadenbewufstsein in

der Gemeinde zu erhalten, der wird gleich einen ganz anderen Begriff von der Bibel und damit verbunden vom „Dienst am Wort“ bekommen.

Die Folge davon, dafs Kant nur den sittlich-religiösen Lehrinhalt der Bibel zu würdigen weifs, in der Bibel nur ein Lehrbuch sieht, ist die sonderbare, oft mit Recht getadelte Forderung, die Bibel müsse nicht rein historisch erfafst, sondern moralisch gedeutet, um nicht zu sagen umgedeutet, werden, eine Forderung, wie sie in der „Religion“ und hauptsächlich im „Streit der Fakultäten“ aufgestellt wird.

Gehen wir weiter zur Betrachtung dessen, was man in engerem Sinne Kultus nennt. Der wahre Gottesdienst besteht nach Kant allein in der Reinheit des Herzens und Wandels. Ich führe von den vielen hierher gehörenden Stellen nur eine an: „Ich nehme erstlich folgenden Satz als einen keines Beweises bedürftigen Grundsatz an: Alles, was der Mensch aufser dem guten Lebenswandel noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist blofser Religionswahn und Afterdienst Gottes“ (R. 184). Man hat sich über diese Kantische „Religion des guten Lebenswandels“ oft lustig gemacht und ihm das Verständnis für „das eigentümliche Wesen der Religion im Unterschiede von der Moral“ abgesprochen. Ich glaube, dafs solche Äufserungen zum gröfsten Teil auf einem Mifsverständnis beruhen. Dafs der einzige Zweck aller kirchlichen Gemeinschaft und aller gottesdienstlichen Veranstaltungen die Erzielung eines reinen Herzens und eines guten Lebenswandels ist, darüber kann doch wohl kein Zweifel sein; ebensowenig darüber, dafs alle diese Veranstaltungen nur in dem Mafse zu schätzen sind, als sie wirklich zur Erreichung dieses Zweckes, zum Aufbau des Reichs Gottes, dienlich sind. Wollte man dies

bestreiten, so müſste man Christus denselben Vorwurf machen, wie Kant. Was allen Gottesdienst erst zum Gottesdienst macht, ist thatsächlich nur die Absicht auf Besserung der Gesinnung und des Wandels, denn weder an äuſseren Handlungen, noch an Erregungen des Gemütslebens kann Gott Gefallen haben, wenn das Ringen nach Reinheit des Herzens fehlt.

Das Wesen und der Kern alles Gottesdienstes ist also von Kant richtig angegeben, denn was er fordert, ist nichts anderes als die Anbetung Gottes „im Geist und in der Wahrheit" (R. 209). Es kann sich daher bei obigem Vorwurf nur darum handeln, ob Kant für die Formen, in welche sich das Ringen nach gottwohlgefälliger Gesinnung kleidet, oder anders ausgedrückt, für die Mittel zu diesem Zweck ein genügendes Verständnis besitzt. Und hier ist nun allerdings Kant von einer gewissen Einseitigkeit nicht freizusprechen. Es geht, wenn man solche Vergleiche überhaupt ziehen darf, durch Kants Anschauungen vom Gottesdienst derselbe herbe Zug, welcher die ältere reformierte Kirche charakterisiert. Auch er wäre, wenn er damals gelebt hätte, im stande gewesen, Orgel, Bilder und überhaupt alles, was ins ästhetische Gebiet gehört, einfach aus der Kirche zu verbannen. Daſs auch die Kunst, wenn sie in den Dienst des Heiligen tritt, ein wirksames Medium für die sittliche und religiöse Erziehung werden kann, daſs auch die Erregungen des Gefühlslebens von unberechenbarem Einfluſs auf die Entwicklung des Charakters sind, das liegt der kühlen Denkungsart eines Kant nicht nahe genug, als daſs er gerecht darüber urteilen könnte. Man hat den Eindruck, als ob er in die Kirche nur die Vernunft mitgebracht zu sehen wünscht.

Dies ist nun freilich eine entschiedene Einseitigkeit. Man würde aber sehr fehlgehen, wenn man bei Kant eine

Geringschätzung des gemeinsamen Gottesdienstes überhaupt voraussetzte. Schon oben ist gezeigt worden, ein wie starkes Gewicht er in religiösen und sittlichen Dingen auf die Gemeinschaft legt, wie er geradezu behauptet, nur in der Form einer Kirche könne die Idee des Reichs Gottes der Verwirklichung entgegengeführt werden. Und dies macht sich auch in seinen Äufserungen über den öffentlichen Gottesdienst geltend. Die gewaltige Stärkung, welche der Wille durch die gemeinsame Andacht mit anderen von gleicher Gesinnung Erfüllten erfährt, ist Kant keineswegs verborgen geblieben. Das zeigt sich schon in seiner Auslassung über das öffentliche Gebet in der Kirche (R. 214, N.), welches er im Gegensatz zu dem Privatgebet sehr hoch stellt.[1]) An den Sakramenten schätzt er gerade dies hoch, dafs in ihnen die Gemeinschaft und brüderliche Gleichheit der Gläubigen ihren Ausdruck finde.[2]) Seine Äufserung

---

[1]) In dem Privatgebet sieht Kant merkwürdigerweise blofs ein „erklärtes Wünschen," welches er für ziemlich zwecklos, ja unter Umständen für schädlich hält. Höchstens könne es „den Wert eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst bei sich führen, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefallen haben." Er verlangt den „Geist des Gebets," d. i. den „herzlichen Wunsch, Gott in allem unserem Thun und Lassen wohlgefällig zu sein." Kant übersieht, dafs das richtige Gebet nichts anderes ist als der Ausdruck des Gottvertrauens, und infolge dessen dieselbe Berücksichtigung seitens Gottes zu erwarten hat, die man dem Gottvertrauen überhaupt beimessen will. Das „Einkleiden in Worte und Formeln" ist dabei natürlich Nebensache.

[2]) R. 217 ff. Auf die Lehre von den Sakramenten näher einzugehen, würde zu weit führen. Hier, wie in manchen anderen Dingen berührt sich Kant mit Zwingli. Er protestiert lebhaft dagegen, dafs die Sakramente als „Gnadenmittel" angesehen werden, durch welche man, um einen R. 193 etwas allgemeiner angewandten Ausdruck zu gebrauchen, „den Beistand der Gottheit gleichsam herbeizaubern könne."

über das Kirchengehen ist so bezeichnend und setzt ihn in einen so scharfen Gegensatz zu denen, welche die Religion vorwiegend als Privatsache behandeln und die Teilnahme am kirchlichen Leben infolge dessen ebenso ins Belieben eines jeden stellen, wie den Konzert- oder Theaterbesuch, dafs sie wohl verdient, zum Schlufs hier angeführt zu werden. „Das Kirchengehen, als feierlicher äufserer Gottesdienst überhaupt in einer Kirche gedacht, ist, in Betracht, dafs es eine sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen ist, nicht allein ein für jeden einzelnen zu seiner Erbauung anzupreisendes Mittel, sondern auch ihnen als Bürgern eines hier auf Erden vorzustellenden göttlichen Staats, für das Ganze unmittelbar obliegende Pflicht" (R. 216/17).

---

Wir haben, uns ganz auf den Boden der Kantischen Philosophie stellend, die hauptsächlichsten Dogmen des Christentums durchmustert, und können hier zum Schlufs nur wiederholen, was wir schon öfter ausgesprochen haben: Kants Stellung zum Christentum ist keineswegs die notwendige Folge seiner Principien, vielmehr führt eine Untersuchung, welche sich „innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft" hält, zu Ergebnissen, welche mit dem Christentum im besten Einklang stehen, wenn sie auch selbstverständlich die ganze Tiefe des christlichen Glaubenslebens nicht ausschöpfen kann. Vor allem hat uns unsere Untersuchung gelehrt, dafs auch vor dem Forum der blofsen Vernunft das Wort des Petrus sein Gewicht behält: „Es ist in keinem anderen Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darinnen wir sollen selig werden."

